

بِمَدَدِ
 كِتَابِهِ
 مُشْكَلَاتُ الْعُلَمَاءِ
 مِنْ أَقْصَى الْأَرْضِ إِلَى الْأَقْصَى
 الْفَتْحُ وَالْخَيْرُ وَالْإِخْرَاقُ وَالْطَّيْبُ
 جَاوِزُ الْفُرُجِ وَالْأَصُولُ وَالْمَعْقُولُ
 وَلَمْ يَكُنْ الْعَالِمُ إِلَّا بِالْإِخْلَاقِ وَالْحَقِّقِ
 وَعَمَلُ الْمَدَقِّقِ وَالْفَقْهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ
 وَأَنْشُرُ الْفَضْلَ وَأَفْضِلُ الْحِكْمَ مُؤَلِّفَهُ
 مُحَمَّدٌ بْنُ عَبْدِ الرَّزَّاقِ وَطَبَّ اللَّهُ بِحُجَّتِهِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

احمدا لله حمداً يليق بجزته وبنوعه لما ابتناه من عطية واشكره شكرًا يجلب المزيد
 من نعمته ويدفع الشدائد من نعمته ونُصِّلَ على صاحب عونه والخيار بعونه
 محمد سيد برته واشرف خلقه وعلى طائفة عترته وافاض اصحابه واجتته
 اقامت بعد فقول العبد الاحقر مهدي بن ابي زر هذما استطرفته واجبت جميع
 مشكلات العلوم وفرايدها ومعضلات الفنون وشواردها غرائب قرأته ونكت فوائده
 ومشكلات احاديث اخبار وفقراته عوارض مطابخ الانظار ومعضلات حكمته تليق بها
 الفحول ومغالطات منطقته تجر بها العقول ونباح تعليمه من المشبه والمهندسة
 والحقنا وسائل طيبة بصير عنها الجواب ودقائق عبرته عجزت عن حلها المشاهير والظافرة
 ادبته خلقت عنها كتب الجواهر والغازي بهمة تكل عن حلها نوافذ الافكار ومعبأ غفلة
 محسرة عن فتحها مفاتيح الانظار وكان في عزه من لا افارق بين الشناشيم القاصد واذا ذكر
 مسائل كل علم وعنوان واحد الا ان ذلك لم يتبرر في هذه الاوقات وكان في التأخير

فمنه نور
فمنه نور

منطقة النور الافات فلو قد تم من دون توبيك انتظام فها كمقد عرض لما انتظام
فانفرت في هذا ولا لها وتخلط وخصها بغيرها وبمقتضاها **مشكلا** لا يعلم
واستدلت به النور ببقاوتها **قال الله عز وجل** الله نور السموات والارض مثل
نوره كشمسها فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري بوقد من شجرة
مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيئ ولو كرمت نميمة نار نور على نور بحد
الله لنوره من شاء وبغيره الله الامثال للناس والله بكل شئ عليم اعلم انه سبحانه
شبه نور بما يشبه من مشكاة فيها مصباح آخ ولا ريب ان التشبيه امر مركب يشمل على
متعددة على نحو خاص فلا بد ان يتحقق هذا التعدد على النحو الخاص في التشبيه ايضا حتى يصح
ويمكن ان يوجه ذلك بوجوه **الاول** ما ذكره اكثر المفسرين وهو انه المراد من نوره نبيته
صلى الله عليه واله وعلى هذا يكون نور السموات معنى في نور السموات او صاحبها وما اوقفه
التشبيه انه سبحانه شبه صفته بنبيه صلى الله عليه واله الجببة الشان في الاضائة والاشراق
بصفته المشكوة وهي كوة في الجدار الغبر التامة وشبه قلبه بنبيه مصباح ضم ثاب فبهذه
المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اي القنديل من الزجاج الذي يكون المصباح
فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها ككوكب دري بين الكواكب المشهورة بمنزلة القمر
والزهور كالزهر والشمس واما هنا وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام التي كانت
مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه ومن شجرة الوحي التي هي ابراهيم بنادكر يكون هذا
المصباح موقدا ومستضيئا من شجرة الزيتون اي من رباحا كما من زيت هذه الشجرة المباركة
اي كبر البركة والتعبد به ينجح بل انما هو قدم به وهو قد يحط به وثقله وبفسل الابرهم يراى
وهي اول شجرة ينبت بعد الطوفان في الارض التي باركها للعالمين وقبل كونها مباركة لاجل
ان من ينبت بها باركوا فيها اسمهم ابراهيم الخليل وشبه عدم كون الخليل هو بها ولا نضر انها جنة
كون تلك الشجرة المباركة هي الزيتون شرقية ولا غربية نظر الله ان منبت جبل الزيتون واجو
بالشام وهو يقع في المشرق والمغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون التشبيه شجرة زيتون

بِمَدَدِ
 كِتَابِهِ
 مُشْكَلَاتُ الْعُلُومِ
 مِنْ قَوْلِ الْعَالِمِ الْأَمِينِ
 الْقَيُّمِ وَالْمُؤَيَّدِ الْأَمِينِ
 حَاوِيَ الْفُرُوعَ وَالْأَصْنَافَ
 وَكُنُوزَ الْعِلْمِ وَالْأَحْقَادِ
 وَعَمَلُ الدَّقِيقِ وَالْفَقِيقِ
 وَاتِّسَاعُ الْفَضْلِ وَالْأَفْضَالِ
 مَا يَحْمَدُكَ الْإِنْسَانُ وَالْمَلَكُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَحْمَدُ اللَّهِ حَداً يَلْقَى بَقَرَتَهُ وَيَنْفَعُ بِالْإِبْتِنَاهِ مِنْ عَظَمَتِهِ وَاشْكُرْ شُكْرَ الْجَلِيلِ الزَّيْدِ
 مِنْ نِعْمَتِهِ وَيُدْفِعِ الشَّدِيدَ مِنْ نِقْمَتِهِ وَنُصَلِّ عَلَى صَاحِبِ عَوْنِهِ وَالْمُخْتَارِ لِبَعْثِهِ
 مُحَمَّدٍ سَيِّدِ بَرِيَّتِهِ وَاشْرَفِ خَلْقَتِهِ وَعَلَى طَائِفَةِ عِزَّتِهِ وَأَفْضَلِ أَصْحَابِهِ وَاجْتَمَعَتْ
 أَعْيُنُ الْعَالَمِ عَلَى الْعَبْدِ الْأَحْقَرِ مَهْدِي بَنِي دُرِّ هَذَا اسْتَطَفَتْ وَاجْتَمَعَتْ مَعَهُ مِنْ
 مُشْكَلَاتِ الْعُلُومِ وَفَرَادِهَا وَمُعْضَلَاتِ الْفُنُونِ وَشَوَارِدِهَا طَائِفَاتُ قِرَائَتِهِ وَنِكَاتُ فَرَاقِهِ
 وَمُشْكَلَاتُ أَحَادِيثِ الْخَبَرِ وَفَقَرَاتُ دَعَوَاتِ صَارَتْ مَطَارِحَ الْإِنْظَارِ وَمُعْضَلَاتُ حِكْمَتِهِ تَتَبَّعُهَا
 الْفُؤُولُ وَمَغَالِطَاتُ مَنْطِقَتِهِ نَجَرَتْ فِيهَا الْعُقُولُ وَمَبَاحِثُ تَعْلِيمِيَّةِ الْعِلْمِ وَالْمُهَنْدِسَةِ
 وَالْحِسَابِ وَمَسَائِلُ طَبِيبَةِ بَصَرِ عَمَّا الْجَوَابِ وَدَقَائِقُ عَجَائِبِهِ عَجَزَتْ عَنْ حِلْمِ الشَّاهِرِ وَالطَّائِفِ
 أَدَبِيَّةً خَلَقَتْ عَمَّا كَتَبَ الْجَاهِلُ وَالْعَالِمُ بِهِمْ تَكَلَّفَ حِلْمُهُ نَوَافِدَ الْإِنْفَارِ وَمُعْتَبَاتُ مَغْلَقَةِ
 مَجَسَّرِ عَنْ فَتَحَاتِ الْمَفَاتِيحِ الْإِنْظَارِ وَكَانَ فِي عِزِّهِمْ لَا أَفَارِقُ بَيْنَ الشَّاسِئَاتِ الْمَقَاصِدِ وَأَذْكَو
 مَسَائِلِ كُلِّ عِلْمٍ فِي عِثْوَانِ وَاحِدٍ الْآنَ ذَلِكَ لَمْ يَسْبِرْ فِي هَذِهِ الْأَوَاقَاتِ وَكَانَ فِي التَّأَخِيرِ

فمنه ينزل نور

سطة النور والافات فاودت تمام دون توبك انتظام فما كمد عرض لما انقسام
 فانشرت نورها ولايتها واخطط رخصها بغوايتها وسميتها بمشكال **الاعلى**
 وابدا ثلثة النور تهنأ وبركا قال **الله عز وجل** الله نور السموات والارض مثل
 نوره كشكوه فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة
 مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار نور على نور بكم
 الله لنوره من شأ وبصر بآله الامثال للناس والله بكل شئ عليم **اعلم** انه سبحانه
 شبه نوره بما شجر من مشكوه فيها مصباح الخ ولا ريب ان التشبيه امر مركب مثل على الو
 متعددة على نحو خاص فلا بد ان تحقق هذا التعدد على النحو الخاص في التشبيه حتى يصح التشبيه
 ويمكن ان توجه ذلك بوجوه **الاول** ما ذكره اكثر المفسرين وهو انه المراد من نوره نبتنا
 صلى الله عليه واله وعلى هذا يكون نور السموات معنى نوري السموات واصحابه وغدا وكثيره
 التشبيه انه سبحانه شبه صفته بنبيه صلى الله عليه واله العجبة الشان في الاضائة والاشراق
 بصفة المشكوة وهي كوة في الجدار الغبر النافذة وشبه قلبه بنبيه مصباح ضم نائب في هذه
 المشكوة وشبه صدره الذي فيه قلبه بالزجاجة اى القنديل من الزجاج الذي يكون السجا
 فيه ويكون تلك الزجاجة في شدة زهورها ككوكب رى بين الكواكب المشهورة بمنزلة ياقوت
 والزهور كالزهر والمشمري وامثالها وشبه كونه من شجرة ابراهيم الخليل عليه السلام التي كانت
 مباركة لان اكثر الانبياء كانوا من صلبه ومن شجرة الوحي التي هي اقم مباركة يكون هذا
 المصباح موقدا ومستضيئاً من شجرة الزيتون اى من باحاكما من نبت هذه الشجرة المباركة
 اى كبر البركة والتع لانه يبرج بذا نحا ويؤتم به ويؤتم بقطبه وشغله وبصل الابراهيم يرا
 وهو اول شجرة بنيت بعد الطوفان في الارض التي باركها للعالمين وقبل كونها مباركة لاجل
 ان سبهم نبتا باركا وانما منهم ابراهيم الخليل ثم وشبه عدم كون الخليل هو ديا ولا فزا نابعه
 كون تلك الشجرة المباركة بمعنى الزيتون شرقية ولا غربية نظر الى ان نبت جبل الزيتون واجو
 بالشام وهو لم يقع في الشرق والغرب بل واقع بينهما ويمكن ان يكون التشبيه بشجرة نبت كان

بجست لا يقع عليها شرق ولا غرب بل كانت ضاحية للشمس لا بظلمة شجرة ولا جبل فزيتها يكون واضح
ويمكن ان يكون الشبيه شجرة لا يكون في مقناه لا بصليها الشمس ولا في لا بصليها الظل
بل كانت بجست يتعاقب عليها الشمس والظل والوجع في نبتة القزانية واليهودية والشرقية
الغربية ان الصاي يصلون الى المشرق واليهود الى المغرب شبيهة امكان شهادة اعلام النبي
له قبل ان يدعوا اليها مكانا قريبا او قريبا احتمال ظهور صدقه وانما برشع من معجزة تقرر ايضا
زيت الشجر من معانيه وفوطا تالوه وضبان من غير نار ثم قال نور على نور اي نور الزيت في نور
المصباح ونور الزجاج ونور المشكاة في الشبيه ونور الخبل ونور الحبك ونور قلبه نور صدق
في الشبه وعلى هذا يتحقق تشبهات متعددة ويمكن ان يكون الابه تشبها واحدا متميلا
كفيتة ظاهرة فيمكن ان يراد بالمشق الانبوية في وسط القندبل والمصباح الفيلك المشقة
وبالزجاجه معناها المذكور اعني القندبل من الزجاج وانما في المشكاة دون المصباح
لا شاملا عليه تشبها برافق من تشبه الشمس وقابليها ما اورده البضاوي
المراد بنوره مانع انه بعباده من القوى الخمس المذكورة المحسوسات والنجالبه التي يحفظها
المحسوسات لقرضا على القوة العقلية متى شئت النظرية التي يدرك الحقائق الكلية
المفكرة التي بولف المعقولات ليستخرج منها المطلوب القوة القدسية التي يتجلى فيها الوحي
الغيب واسرار الملكوت المخفية بالكل المشار اليها بقوله نعم ولكن جعلناه نورا انه كبر من شأ
من عبادنا مثله سبحانه هذه المدارك الخمسة التي هي الانوار المفاضة منه تعالى والاشبه
الحية المذكورة في الابه وهي المشق والزجاجه والمصباح والشجرة والزيت فان الخمس
لخص الحساسة كالمشك لان عملها كالكوى وجهها الى الظاهر لا يدرك ما وراها وانما اشتمل
بالمعقولات بالذات والنجالبه كالزجاجه في قبول صور المدركات من الجوانب جنبها
للاوار العقلية وانما عاينها بتمثل عليها من المعقولات والنظرية العامة كالصباغ الامتلاء
بالادراكات الكلية والمعارف الالهية والمفكر كالشجرة المباركة لتاديتها الى ثمرات النخلة
لها والزيتونة المثمرة للزيت الذي هو مادة المصابيح التي لا تكون شرقية ولا غربية لتجدها

اللواحق الجسمية اولوقوعها بين الصور والمعاني هتفتر في القهليلتين متفطرة ^{الشيء}
 والقوة القدسية كالزيت في الصفاة شدة ذكاتها بكاد بضئى المعارف من غير تفكر
 ولا تعليل **والثالث** ما ذكره انهم وهوان المراد صورة القوة العقلية في مراتبها فانه تعالى
 شبه تلك المراتب بالاشياء الخمسة المذكورة لانها في بدو امرها عالٍ في العلوم مستعد ^{لها}
 كالمشكوة ثم يقبض بالعلوم الضرورية بتوسط احسان المجربات بحيث يمكن من تحصيل النظرة
 فبصير كالزجاجة مثلا لنرى فيها قابلية للانوار وذلك الممكن ان كان بفكر واجتهاد كما افتر
 الزيتونه وان كان بالحدس فكالزيت ان كان بقوة قدسية فكالذي بكاد زيتها بضئى لاها
 بكاد يعلم ولولم يقبل بملك الوحي والالهام الذي مثله النار من حيث ان العقول يشتعل عنها
 ثم اذا حصل العلوم بحيث يتمكن من استحضارها متى شئت كان كالمصباح اذا استحضرها كان
 نورا على نور **الرابع** ان المراد بالنور هو الموجود اذ حقيقة النور هو الظاهر بنفسه
 المظهر لغيره وما هو الظاهر بنفسه المظهر لجميع ما عداه ليس الا صرف الوجود ولذا يطلق عليه
 النور ونور النور ونور الانوار فالمراد من قوله سبحانه الله نور السموات والارض انه تعالى صرف
 الوجود الظاهر بنفسه المظهر لسموات العقول والارواح والمجربات والارض الاجسام والماءات
 والمراد بنوره الوجود المفيد للفائض فيه وبالمشكوة عالم الاجسام وبالزجاجة عالم النفوس و
 الارواح وبالمصباح عالم العقول والمجربات الصرفة ووجه المناسبة ان الانوار المشرفة منصرف
 الوجود المطلق اعني الوجودات المفيدة للفائض منه ثم بشرق او كاعلى عالم العقول التي
 كالمصباح لفرط نورته ولطافته ثم على عالم الارواح التي كالزجاجة مرضيا لها وقابليتها
 للاشراق والاضائة وافاضتها على الغير ثم على عالم الاجسام التي كالمشكوة من ظلمتها وكثافتها
 وقابليتها للاضائة لانها قابلية للارواح كالمشكوة القابلة للانوار فالمراد ان مثل الثوالث
 منه على العقول والارواح والاجسام مثل المصباح المشتعل في القنديل من الزجاج الواقع في
 المشكوة اي كان النور يشتعل او كفي المصباح في القنديل ثم في المشكوة وكذلك الوجود
 الفائض منه تعالى يفيض الى العقول ولا ثم الى الارواح ثم الى الاجسام والزجاجة كالمشكوة

دُرَّتْهُمُ أَي كَثُرَ الضُّمُومُ مِثْلُ الرُّقْمَةِ وَالشُّرَى إِذَا غَالَمَ الْفُؤُوسُ وَالْأَرْوَاحُ فِي الظُّهُورِ وَالتَّوَابِتِ
 وَاسْطَتِ بَيْنَ غَالَمِ الْعُقُولِ وَغَالَمِ الْأَجْنَامِ كَمَا أَنَّ الدَّرَارِي فِي النُّورِ بَيَّةٌ وَالْأَصَانَةُ وَاسْطَتِ بَيْنَ
 النَّبَرَيْنِ وَبَيْنَ الْكَوَاكِبِ الْقَابِلَةِ الضُّوْءِ هَذَا الْمَصْبُورُ الزَّجَاجَةُ وَالَّذِي هُوَ قَدْ فُتِحَ
 الْمُبَادِرَةُ الَّتِي فِي شَجَرَةِ الْوُجُودِ الْمَطْلُوعِ الصُّرْفِ الَّذِي يَسْتَفِيضُ مِنْهَا كُلُّ مَوْجُودٍ وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ لَيْسَتْ
 شَرْقِيَّةً وَلَا غَرْبِيَّةً أَي لَيْسَتْ مِنْ غَالَمِ الْعُقُولِ وَالْفُؤُوسِ الَّتِي مَطْلَعُ نُورِ شَمْسِ الْوُجُودِ وَلَا مِنْ غَالَمِ
 الْأَجْنَامِ الَّتِي مَغْرِبُهَا هِيَ صُرْفُ الْوُجُودِ الَّذِي لَا يَنْسَابُ الْوُجُودُ الْمَقْبُودُ وَحِينَ الْوُجُودِ
 الْوُجُودَاتِ الْمَقْبُودَاتِ الْمَقْبُودَةُ أثمارُهَا وَأَزْهَارُهَا وَأَعْضَانُهَا وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ كَمَا أَنَّهَا لَيْسَتْ شَرْقِيَّةً
 وَلَا غَرْبِيَّةً بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ كَلَّا لَيْسَتْ شَرْقِيَّةً وَلَا غَرْبِيَّةً بِعَيْنِ آخَرٍ وَهُوَ أَنَّهَا شَجَرَةٌ يَصِلُ مِنْهَا إِلَى
 الْكُلِّ فَكَأَنَّهَا كَانَتْ فِي سَطِّ الْعَالَمِ يَحْتَصِلُ بِفَعْمِهَا إِلَى الْكُلِّ وَالْكُلُّ بِالنَّبْتِ إِلَيْهَا عَلَى التَّوَابِتِ
 لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي شَرْقِ الْعَالَمِ أَوْ غَرْبِهِ حَتَّى يَكُونَ نِسْبَتُهَا بِالنَّبْتِ إِلَى أَجْزَاءِ الْعَالَمِ مُخْتَلِفَةً
 بِكَادَرِ بَيَّةِ الشَّجَرَةِ أَيِ النُّورِ الْفَاضِ مِنْ حَضَرَةِ نُورِ الْأَنْوَارِ بِعَيْنِهِ نَفْسُهُ وَلَوْ مَسَّ نَارَ
 الْأَجْنَامِ نُورٌ عَلَى نُورٍ أَيْ نُورُ الْعَوَالِمِ الثَّلَاثَةِ فِي الْمَشَبِّهِ وَأَنْوَارِ الْمَشْكُوقِ وَالزَّجَاجِ وَالْمَصْبُورِ
 الْمَشَبِّهِ وَخَاصُّهَا أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَشْكُوقِ بَدَنُ هَذَا الْعَالَمِ الَّذِي هُوَ الْجِسْمُ الْكُلِّيُّ وَالْأَنْوَارُ
 قَلْبُهُ هُوَ النَّفْسُ الْكَلْبِيَّةُ وَالْمَصْبُورُ الَّذِي هُوَ الرُّوحُ الْأَعْظَمُ وَبِالشَّجَرَةِ مَجْمُوعُ ذَلِكَ لِأَنَّ
 الْجَمْعَ كَالشَّجَرَةِ الْمُشَوَّنَةِ بِأَثْمَارِ الْعُقُولِ وَأَزْهَارِ النَّفُوسِ وَأَعْضَانِ الْأَجْرَامِ وَالْعَنْصَرُ أَوْ قَلْبُ
 الْمَوَالِيدِ وَالطَّبَائِعِ وَهَذِهِ الشَّجَرَةُ لَيْسَتْ مِنْ بَحْتِ عَالَمِ الشَّرْقِ وَالْأَرْوَاحِ وَلَا مِنْ مَحْضِ عَالَمِ الْغَرْبِ
 وَالْأَجْنَامِ بَلْ هِيَ عِمَارَةٌ عَنْ مَجْمُوعِهَا وَالْمَجْمُوعُ غَيْرُ الْأَجْزَاءِ وَالْمُرَادُ بِالنَّبْتِ فَيْضُ الْبَارِي الْمُتَجَلِّي
 عَلَى الْكُلِّ وَجْهَ التَّشْبِيهِ التَّطْبِيقُ ظَاهِرٌ وَسَيَأْتِي صُحُفَانِ الْمُرَادُ بِالْمَشْكُوقِ بَدَنُ الْإِنْسَانِ
 الَّذِي هُوَ الْعَالَمُ الصَّغِيرُ بِالنَّبْتِ قَلْبُهُ وَالْمَصْبُورُ وَجْهَ الشَّجَرَةِ مَجْمُوعُ الْمُشْتَمَلِ عَلَى أَثْمَارِ
 الْعُقُولِ أَوْ أَزْهَارِ الْحَوَاسِ وَأَعْضَانِ الْأَعْضَاءِ وَتَوْضِيحُ التَّشْبِيهِ ظَاهِرٌ فِي هَذَا الْعَقْدِ قَبْلَ
 نَظَرِ نُورِ اللَّهِ أَوَّلَ نَظَرٍ وَفُتِحَتْ عَنِ الْأَكْوَانِ وَارْتَفَعَ اللَّبَسُ وَوَمَا زَالَ قَلْبُهُ لَا يَذْهَبُ بَعْدَ الْكَمِ
 وَحَضَرَتْكُمْ حَقَّتْ فِيكُمْ النَّفْسُ وَذَهَبَتْ عَنْكُمْ الْفِكْرُ الصَّحِيحُ أَصُولُهُ مَبَادِرُهَا وَأَنْهَا الصَّدَقُ

القدس فرحمي زبقي والجمال زجاجة وعقل صباغ مشكوق الحس فضاءكم لي
 نهار وظلمتي ضنوا لاحت مضيناكم الشمس وسابغها ان المراد بنوره القرآن مشتم
 بالمصباح وشبه قلب المؤمن بالزجاجة وصف المشكوق بالمراد ان مثل القز في قلب المؤمن
 الكائن في صدره كمثل مصباح في زجاجة كانت في المشكوق والزجاجة اعني قلب المؤمن كانت
 كوكب رضى وهذا المصباح هو قدر الشجرة المباركة الحمد لله صلى الله عليه واله التي ليست خصومة
 بشرق عالم الارواح ولا بغرب عالم الاجسام بل هي جامعة بين الشاهين وبكاد زنت هذه
 الشجرة اعني الفضل الالهى المنبثق عنها ينضي ولو لم يتسبه نار الجهل ونار غفلة الخالفين
 وفي مقام العرف **لَسِبْدِ شَهْدَاءِ عَلَيْهِمُ** الهى تقدس رضاك ان يكون له
 علة منك فكيف يكون له علة مني وقيل ايضا بامن استوى برحائيقه فضاء العرش
 غيباني ذاته فحققت الآثار بالآثار ومحوت الأغبار بمحيطات أفلاك الأنوار **اقول**
 الظاهر ان معنى الفقرة الاولى انه تنزه رضاك عن عبادك ان يكون له باعناش من ذاك
 كالاتكال وايصال النفع ومثلها حتى يستند رضاك عنهم اليه وتكون محتالبا برضا
 عنهم اليه فكيف يكون لرضاك عنهم سبب صاد منهم بل رضاك عنهم ناش من محض ذاتك
 المقدسة التي هي الفيض المطلق والجواد على الاطلاق من دون قصد ذاتك على ذاته
 فعلة الرضا انما هو ذاتك لا ما ينشأ من ذاك وبوبد هذا التفسير الفقرة التي بعدها
 قوله **عليكم الهى انت الغنى بذاتك** ان يصل اليك النفع منك فكيف لا تكون غنيا مني
 والفرض ان اعمال العباد لا يصلح لا يكون سببا لرضا سبحانه اذ كل ما ضله العبد والطاعة
 لا يقابل نعم من نعمه وهو مع غايته بذل الحمد في الشكر والطاعة مقصور له بانما يصلح لان
 برضاه تعالى فلا يصلح شئ ان يكون سببا لرضاه الا ذاته القياض على الكل بلا عوض وغرض
ولما اتفقن **الثاني** مقوله **عليكم غيبا** في بعض النسخ بالغين المحبة والبناء لله
 بعد البناء وفي بعضها بالغين المهمة والنون بعد البناء وعلى الاول يمكن ان يكون المراد
 انه استولى برحانه شدي برحمته الشاملة العامة على جميع المخلوقات وان وجد فهم

الزجاجة
 كوكب

ههنا هم ما يحتاجون اليه في الدارين فصار كلهم مغفورين في احسانه وامتنانه بحيث لا يرى
 بينهم الاجورده واحسانه وح فالمراد بالعرش ما سواه سبحانه من جميع المخلوقات المراد بالعبودية
 في ذاته انما هم في فوضاته التي هي فرشتاته وانه وبمكن ان يكون ان المراد انه تعالى يعلى
 على الكل بالجلل العام الرحمان فظهر وغلب نور وجوده على الكل واحاط بما بحيث صار
 الكل مستقرا مضمحل في لغات ذاته ومجليات صفاته وعلى الثاني لعل المراد بعد حمل
 العرش على ما سوى الله انه استولى برحمته العامة فاجدا لكل فصار الكل بعد انجاده
 مغنايا مشاهدا لذاته نعم بالعلم الحضورى التقصلى وعلى هذا يكون لفظه في معنى اللام
 ويمكن ان يكون الصمير في ذاته راجعا الى العرش اى صار العرش مشاهدا في وجوده وهو شبه
 او المراد به تعالى استولى على انجاد الكل برحمته الكاملة فصار النظام الكلى قبل انجاده نورا
 في ذاته بالعلم الحضورى واخضر الدهر بالاجمال الحضورى ثم اوجده في الخارج واما الفقرة
 الثالثة فالمراد في بعض النسخ محقت من الحق وفي بعضها فحققت من التحقيق فالمراد على الاول
 انك ترى بعض الآثار ببعضها كما يرى بل برودة الهواء بحجارة الشمس واثرا للشم باثر التبراق و
 الظلمة باثر النور واثرا للكفر باثر الاسلام كاذلة الاثر الفرعونى بالاثار الموسوى وهكذا وعلى
 الثاني انك اثبتت بعض الآثار ببعضها اى ربطت المستبينا بالاسباب وجعلت بعض اثارك
 سببا للبعض وهذا ظاهر ولما الفصحى الاخيرة فيمكن ان يكون المراد بالاعتبار اهل الكفر
 والنجود والابوار حلة الوحي الذين ينورون الارض واهلها لعلومهم النورانية والافلاك ان
 كان مقرا باللام كما في اكثر النسخ فالانوار عطف بيان له والمعنى انك محوت ازلت اهل الكفر و
 النجود بالانبياء ووجه تشبيههم بالانوار ظاهر في الافلاك لثمة ظهورهم وكثرة اثارهم واحاطهم
 بما سواهم من انباء النوع وبذلك بظهورات الافلاك لو كان مضافا الى الانوار فالاضافة من قبل
 ليجب الماء ويكون المراد ان اهل الوحي في دفع اهل الكفر واحاطهم بهم كالافلاك المحبطة
 بعضها في بعض الاى يحبسهم الى عادتك الاحسان وعادتك الاسانة فلا تغير عادتك
 بتغيير عادتك اى فلا تغير عادتك بان تترك الاحسان وتودى بتغيير العقوبات حتى تغير ذلك

في
 باب
 في
 في

نفسه

عادى نظر الى الله لو لم يكن انك تؤدبني بالعقوبات تعتدني بالاساندة واقران المغاصات
 الاساندة لذلك قال الله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم اكرهه شوكه سنة لغال
 بعنه فوري كم مقدّم نوم باشد وشكى بنسكه نفى نفاس مستلزم نفى نوم استبر بعد از نفى
 نفاس چه فابداست نفى نوم بعضى وجواب كنهه اند كه چون در وجود و تحقق نوم ترتب
 بر نفاس بعنه تحقق نوم بدون نفاس نمیشود و اول بايد نفاس متحقق شود و بعد از ان نوم
 لهذا نفى نهز بنموجود و خارج تحقق كرفته و الى هذا اشار بعض المفسرين حيث قال نفذ
 السنة على النوم مع ان القياس فى النفى الترتب من الاعلى الى الاسفل بعكس الالباب التقدم
 على النوم طبعاً و أظهر استكده حقتعالى و رابن ابه از راه تاكيد نوم و ادوم تر بنفى نوم و اول
 در ضمن نفى سنه زبر اكر نفى سنه مستلزم نفى نوم است و بعد از ان ابن ضحى در صريح بنفى
 فرموده پس ابن نفى صريح تاكيد نفى ضحى است و اكر بر عكس ميبود يعنى اول نوم و انفى ميبود و
 بعد از آن سنه و انفى نوم ضمناً و صريحاً استفاد نمیشد كذا قال الثقات و انى فى الكشف و قبل
 المراد نفى هذه الحالة المركبة التى تعترى الجحوان و حاصل ذلك ان براد من مجموع النوم و السنة
 الحالة الواحدة الممتدة التى تبدلها اول استرخاء الاعضاء الدماغ و تح لا تقدم لكلمة على نحو
 بل الكل كلمة واحدة من قبيل الرمان حلو و حامض اى نروا و انخسبان و توسط كلمة لا بناء على
 التوجه قال الله تعالى يَفْقَهُوا ظِلَالَهُ عَنِ الْبَيْتِ وَالْأَثْمَانِ لَنْ قَبْلَهَا الْتَكْنُفُ بَرَد
 لفظ البهمن بصبغة الافراد و لفظ الثمائل بصبغة الجمع قلنا بعد التنبه على ان المراد البهمن
 طرف الجنوب و الثمائل طرف الشمال اذ المعتبر عند الجمهور فى كون الجهات مينا و شما لانما هو
 بالنسبة الى التوجه الى الشرق و لا ريب ان التوجه الى الشرق يكون الجنوب على مينة الشمال
 على دياره انه لا ريب فى ان الاطلاق الواقعة فى الرجب المسكون اكثرها على شمال الشمال و كذا
 لا يخفى و جمه هذه الاكثرية ضارطة على لفظ الثمائل بالجمع و البهمن بالافراد
 فى بعض الاى عمن الرضا فبما اللهم معني بعمى و بصري و اجعلهما
 الوارثين في كان المراد ابق سمعى و بصرى صحبى سالمين الى ان اموت حتى يكونا اخرنا به

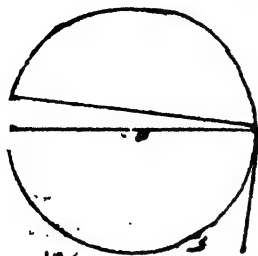
نفسه

نفسه

مضى فيكونا بمنزلة الوارث متى ويمكن ان يكون الغرض منه اراده بقاها وقوتهما عن الكبر
واخلال القوى المتشابهة فيكونا وارثين من سائر القوى وباقيتين بعدها وطلب اعمال التمتع
والبصر فيها خلقا لاجله حتى يحصل لهما الاثنا ذوو التمتع بعد الموت ويكونا كالوارثين
الوارث من يقاتل البر شي يمتنع به وقبل الانسان انما يبلغ في الكمال والقرب من الله المتعال
حدا يصرف جسمه من بعض في هذا العالم بعد ارضخل منه وانخرط في الملا الاعلى كما تعبر
اشتماعا عليهم عن انفسهم بذلك وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد طلب الكمال وهن
الكلمة مروية عن النبي صلى الله عليه واله ايهما حببنا قال متع به يمتع ويصبر واجلها الوارث
وتروا به واجله والقميص غاندا الى كل واحد منهما او الى المتع **اشكال الهندسة**
قد برهن اقله من في المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادة من الدائرة و
الخط المماس لما احده من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة تكون الزاوية الحادة
من قطر الدائرة ومقرها النقط من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام الزاوية
الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة وهو قطر هاعلى الخط
التماس كما برهن عليه من المقالة ويلزم من ذلك انه اذا حرك القطر من طرفه لمركزه في حركة
مع ثبات نقطة التماس تبصر الزاوية الحادة من القطر المتحرك ومقر الدائرة اعظم من قائمة من
غيره ان يصير مثل القائمة لان اى قدر يتحرك يلزم منه ان يضاف الى الزاوية التي هي اعظم الحواد
زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التي كانت تمام
الزاوية الحاصلة من الدائرتين والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم وقائمة فليزمن ان يصير
المقدار الصغير بالحركة اعظم من مقدار الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو النقط
مثلا زاوية ا ب و الحادة من قطر الدائرة والخط المماس لما احده من جميع الزوايا الحادة
المستقيمة الخطين فيكون زاوية ب ب و الحادة من قطر الدائرة ومقرها اعظم الزوايا
الحادة المستقيمة الخطين لانها تمام ا ب و من قائمة نظر الى ان ا ب و قائمة فاذا حرك قطر
ب و من جانب ه المركز مع ثبات نقطة التماس قل حركة ب و هو كان يصير ب و ح و مثلا

مركب

لزم ان يصير زاوية ح ر اعظم من زاوية ا ب ح القائمة لان زاوية



ح ر تكونها مستقيمة الخطين يكون اعظم من زاوية ا ب ح

فاذا كانت زاوية ا ب ح قائمة يكون ح ر اعظم من قائمة فليكن

الظفر وهو باطل وهذا الاشكال كما اورد المحقق الذكي

في انونيه وقال هو عالم بصل البناء من احد من الفضلاء حله

ثم اجاب عنه بلزم قد تحقق عند المحققين ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكليات لا يتكافأ

بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معرف الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه

الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان بناويه يعني ان السطح الاصغر الذي هو معرف زاوية

ح ر التي هي اعظم الحوايد لا يصير اعظم من السطح الكبير الذي هو معرف زاوية ا ب ح

القائمة الا بعد ان يصير مثله فلا يصير سطح ح ر الاصغر من سطح ا ب ح مثل سطح ح ر الاعظم

من ا ب ح الا بعد ان يصير مثل ا ب ح واما الزاوية القائمة فكيفيته مخصوصة لا يوجد في

هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات بعض الوسائط مثلاً لا يوجد الصفرة في

الحركة المستقيمة الى السواد والبياض وفي الطموم الكرامة في الحركة من الحوض الى الجلاء

والخاص ان الظفرة انما نلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان

بناويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان بناويه واما الزاوية

فليست مقدراً بالذات بل هي من الكيفيات الغارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات في جميع

الحركات الكيفية ولا يخفى ما في هذه الجواب الفناء اما ان لا فلان حقيقة الزاوية هو

السطح كما صرح به الشيخ في موضعين من الشفاء والمحقق الطوسي في التذكرة والعلامة الشهير في

في التحفة والنهاية وغيرهم من المحققين واما بتصف الهيئة الغارضة للسطح الحاطب بخطير

ملتقيين عند نقطة بالزاوية يتبعيته يتم الزاوية هذا السطح من حيث امتداده العرضي

الطولي كما قرره ناوجه ودينار مفصلاً في كتاب المستقصى واما ثانياً فلان حاصل ما ذكرنا

سطح ح ر المعرف من اعظم الحوايد يصير مثل سطح ا ب ح المعرف من القائمة ومع ذلك لا يضر

له الزاوية القائمة وهذا لا يحصل له او بعد صيرورة سطح محاط بخطين مثل سطح اخر محاط بخطين
 ايضا لا معنى لكون احدهما معرضا للزاوية القائمة دون الاخر **فان قيل** ان الزاوية
 اذا كانت في الكيفيات اى كانت هيئة غارضة للسطح بسبب احاطة الخطين به **فقول** الهيئته التي
 تبصر عنها القائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحنى أصلا فاذا فرض ان الزاوية التي
 التي بين القطر والمحيط تصير منفرجة عند تحرك القطر بدون ان تصير قائمة لا يلزم الظفر للحجة
 لان الكيفية التي تبصر عنها القائمة ليست في طريق حركتها بل يلزم ان يصل اليها الماد كمران
 لا يمكن ان يوجد بين المستقيم والمنحنى مثل هذه الهيئة وهذا كما ينزك الجسم من البياض الى السواد
 بدون ان يصل الى لون البين في طريق حركته كالفسقية مثلا قلنا اما اولانا لو سلمنا ان
 الزاوية من مقولة الكيفيات باعث للحكم بان الهيئة التي تبصر عنها القائمة لا يمكن ان يوجد بين
 الخط المستقيم والمنحنى مع الاعتراف بان الهيئة التي تبصر عنها بالحاداة او المنفرجة يوجد بينهما
 واتى دليل اتفقى هذه التفرقة ومجرد الحكم بما فرض دون دلاله لمحض التحكم واتانائيا مغلو فرض
 كونها من مقولة الكيف يكون من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا يتصف دائما ولو بالعرض
 بالصغر العظم والقبض والانفراج التي هي من خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور
 اذ ننقل الكلام الى معرض الهيئة تبصر عنها القائمة ونقول ان معرض الحادة اصغر من معرض
 القائمة الاصغر من معرض المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة يلزم ان
 يصير معرض الحادة ايسر من معرض المنفرجة بدون ان يصير معرض القائمة فليز ان يصير
 المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى المقدار الذي في البين كان يصير الذراع ذراعين
 من دون ان يصير ذراعا ونصفا فليز الظفر وتبصر اخر نقول لا ريب في ان سطح الزاوية
 التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه جرد ولا
 ذيل له وانما اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك عموده ايسر الى سمت حركته لو فرض
 بقاء عموديه ولا بد ان يقع العمودان في مركز داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم
 بين العمودين المفروض او لا وبين المحيط بالبرهان المذكور وعلى هذا يكون سطح الزاوية القائمة التي

بين هذا العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية التي بين
 المحيط وهذا القطر لكونه جزءاً من البديهة فليزمن ان يصير الجزء الذي هو سطح الزاوية التي
 بين المحيط والقطر المتحرك كلاً وهو سطح الزاوية التي بين المحيط والقطر المتحرك من دون ان
 يصير ما هو اعظم منه وجزء هذا الكمال اعني السطح الزاوية التي بين العمود والقطر اي الزاوية
 القائمة فليزمن الظفره فان قيل ان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعرض
 القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان معروض الزاوية هو السطح
 بشرط عدم تعيين احد بعديه اعني جهة الطول ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد
 لا ينقسم الزاوية بل تكون باقية بحالها وصغر السطح وكبر لا يتعين الا بعد تعيين بعده لا اعتباراً
 المساحة وهي انما يكون بعد تعيين البعدين قلنا تعيين احد بعديه يكفي فيما نحن فيه وبمكرر
 المقابلة بين السطحين باعتبار احد البعدين وعلى هذا نقول معروض الزاوية التي بين المحيط
 والقطر باعتبار بُعد المعين المتحد بالضلعين اعني بعد العرضه اصغر من معروض الزاوية
 بين القطر والعمود بهذا الاعتبار اي بعد ان تحرك بصير كعب بذلك الاعتبار منه هذا الاعتبار انما
 من دون ان يصير مثل في البين فان قيل عدم تعيين احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية
 بوجبه عدم تعيين بعد الاخران وبما ان سطح الزاوية لم يكن له تعيين في جهة الطول بل كلاً
 تحقق سطحاً في هذه الجهة كانت الزاوية باقية بحالها ولا يتغير الزاوية بوجه زيادة السطح ونقصاً
 في هذه الجهة فلا يمكن ان ينعرض الزاوية لفلانة عن انفرجها بقدر شبر او ذراع مثلاً لانما عين
 من الانفرج يمكن ان ينعين تحتها وفوقه قد انقص او زيد منه لان سطح الخ يمكن ان يتحقق
 او فوقه وما دام يتحقق سطح ما يتحقق الزاوية وهكذا الى غير النهاية فظهر انه لا يمكن المقابلة بين
 الزاويتين بهذا الاعتبار انما على الاطلاق نعم لو كان الانفرج في الزاوية في جميع المواضع بقدر
 واحد لا يمكن ان ينعرض الزاوية كذا وان لم يكن طولها معيناً وليس فليس قلنا هذا لتكيد
 في مقابلة الضرورة فانما نعلم بوجه ان للسطح الذي هو معروض الزاوية نوعين تعيين باعتبار
 وقوعه بين الضلعين وان قطع النظر عن بُعد الطول فاذا يمكن المقابلة بين الزاويتين بهذا

الاعتبار فان كل زاويتين يكون انفرج بهي ضلعي احدهما اوسع من الانفرج بهي ضلعي الاخر
 بحكم بداهة باعظية الاولى من الاخرى سواء كان سطحهما في الطول متساويين ام لا على انه لو
 لم يكن المقاب باعتماد بعد العرض لزم ان لا يتبع المقاب بين زاويتين اصلا مع اتنا فلم
 بالضرورة وبصريح الكل ان المفترجة اوسع من القائمة وهي من الحادة بل فيها نحن بصده فلم
 ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين الخط والتي يحصل بين المحيط والقطر
 بعد فرض حركة اوسع من التي بينهما قبلها والتجيين بعض الافاضل حيث التزم عدم امكان
 المقاب بين الزاويتين على الاطلاق فقال لا شبهة في انه لا يمكن المقاب بين سطحهما على
 الاطلاق ولا بين انفرجهما ايضا كذلك وما ذكرنا من كون زاوية اعظم واوسع من الاخرى ليس
 معناه سوى انه اذا فرض تطبيق احد الضلعين من احدهما على احدى اركان الاخر فاما ان ينطبق
 الضلع الاخر من الاولى على الاخر من الاخرى او يقع خارجا فزاوية او داخلها فعلى الاول
 هما متساويان وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية اعظم وظاهر ان الفرق
 انما يتضح اذا كان كل من الزاويتين مستقيمة الخطين واما اذا كانت احدهما مستقيمة الخطين
 الاخرى غير مستقيمة الخطين بل كان احد ضلعيها مستقيما والاخر متعرجا كما فينا نحن فيه فلا
 يتصور الصورة الاولى لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني وبخبر الاخرين فيكون
 احدهما اما اعظم واوسع من الاخرى او اصغر واصغر وينقرر اخرون قول معنى المقاب بينهما
 انه اذا اخذ من ضلعيها بقدر واحد وصل بينهما بخط في اما مساحا المثلثين اللذين يحصلان
 فيهما او مقدار الخطين الواصلين متساويان او احدهما اعظم والاخر انقص فعلى الاول
 الزاويتان متساويتان وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وظاهر ان هذا ايضا
 لا يستقيم كلبا في غير الزاويتين المستقيمتين الخطين وغيره في ان ارجاع المقاب بين
 الزاويتين الى المعنى المذكور خلاف اصطلاح القوم لانه مقابته بين المثلثين او بين
 ضلعيهما لا بين الزاويتين مع ان هذه المقاب ايضا يتبع اذا صح المقاب بين الزاويتين
 باعتبار البعد العرضي اذ ما لم يتبع ذلك لم يتبع التطبيق بين ضلعي احدهما على ضلعي الاخر

واذا تحققت المقايسة باعتبار البعد المرصع يصبح المقايسة بين كل زاويتيها سواء كانت كل منهما
 مستقيمة الخطين او احدهما مغنر مستقيمة الخطين بل كان احدهما مستقيما والاخر مغنرا وقد
 ظهر مما ذكر ان الصرورة تشهد بان القائمة التي بين العمود والقطر الخارج قبل التحرك كل النسبة
 التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء بالنسبة اليها فاضاد الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير
 مثلاً وهذا هو الظفر **فان قيل** ان جعلت الزاوية معنى لهيئة فالجزئية والكليته بين
 الزاويتيها المذكورتين غير مسلمة وتوسم مضبوطة مثل هذا الجزء كلابدون ان يصير مثل الكل
 بما لا يمكن ورهه اذ ليست الجزئية والكليته مقداراً به حتى يكون ذلك بينهما محالاً وان جعلت
 معنى السطح فان اخذته مطلقاً فلا يمكن الحكم فيه بالجزئية والكليته لما عرفت ان اخذته معناه فلا
 يصير مقدار معين فيها نحن فيه فخط او سطح يكون اصغر واقصر من لغرض منه اعظم واطول
 كلابا النسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثلاً قلنا جميع ذلك تشكك في مقابل الصرورة
 فان الزاوية تاتي معنى اخذها المعاني المذكورة بنحقق فيها الكليته والجزئية ويلزم الحذف والمذكور
 على انما اذا اخذنا من الخط المتصل للمحيط العمود على القطر شبراً مثلاً وصلنا بينه وبين المركز لحصل
 مثلث قائم الزاوية ولا شك ان سطحه مقداراً معيناً بعضه خارج الدائرة وبعضه داخلها وهذا
 القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر وبعض الخط الواصل المذكور لا بد ان يصل بعد حركة القطر
 الى القدر المجموع لانه يزيد بالتدريج شيئاً مشابهاً لا بد ان ينتهي بالآخرة الى ذلك القدر الذي
 هو مقدار المثلث المفروض سطح الخط خارج بلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين
 المحيط والخط المستقيم الذي يترجم من حركة القطر عند انقائه الى الموضع الذي صار عنده
 المقدار الداخل مساوياً للمجموع قائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساوياً القائمة قائمة
 وهو على ما ذكره محال لعدم تحقق القائمة بين المستقيم والمغنى وثانيهما ان يكون القدر الخارج
 الى القدر المذكور مساوياً للقدر الخارج الذي هو مقدار الزاوية الحادثة من الخط المتصل المحيط
 بعد التقين وهو ايضا محال لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل
 الزاوية التي بين الخط المتصل والمحيط مساوية لسطحها بعد التقين وقد برهن انه لا زاوية

بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية فاقبل كون مساوي القائمة قائمة على الإطلاق
 غير مسلم بل المسلم ان المنطبق على القائمة قائمة فالزاوية التي بقصد القائمة بعد ان كان ضلعها
 مساويين لضلعي القائمة قائمة ومع نقول لا يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين
 المستقيم والمخفي لما تقر عند من مزايا المستقيم والمخفي لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي
 فرع الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد ذوال الاستقامة غير المستقيم والانحناء غير المخفي بعد
 فوالها لا يبقى الخطان موجودين لانها ليس من العوارض المتعاقبة بل من الفصول المقوتة سلكنا
 اسكان المساواة على ما قبل بناء على منع مقدمات بلهم لكن لاننا ان عند ما يصير السطح الذي
 بين المحيط والخط مساويا للسطح الذي بين الخط المثلث والقطر والقطر يكون الضلعان
 الزاويتين متساويين اولعائهما ان يكونان متساويين قلنا هذا انما تشكل في مقابلة
 الضرورة اذ بعد كون زاوية مثل القائمة يكون قائمة البتة وقد ادعوا الضرورة فيه جعلوها
 من التمام التي لا تحتاج الى البرهان ولا حاجة فيه الى الانطباق وما ذكر من منع تساوي
 الضلعين عند تساوي السطحين مكان محض فلا يحتاج دفعه الى بيان ثم ما ذكر من ان اطلاق
 كون مثل القائمة قائمة مخرج في الحادة والمنفرجة انهم يلزم ان لا يكون مثل الحادة حادة انهم
 الاطلاق ومثل المنفرجة منفرجة كل بل الحادة او المنفرجة التي تكون بين المستقيمين اذ كانت مثل
 الحادة او المنفرجة التي كانت انهم بين المستقيمين تكون حادة او منفرجة اما اذ كانت احداهما
 مستقيمة والاخرى بين مستقيمة ومضى فلا يلزم ان يكون حادة او منفرجة بعين ما ذكر وهذا
 خلاص ما صرحوا به واقفوا عليه على انه لا شك في ان الزاوية القائمة التي بين القطر والخط المثلث
 المحيط مركبة من زاويتين احدهما الزاوية التي بين الخط المثلث والمحيط التي هي اصغر الحوا
 المستقيمة الخطين والاخرى الزاوية التي بين المحيط والقطر التي هي اعظمها اما برهن عليه الاصل
 ولنا ان نفرض عند القطر زاوية متساوية للزاوية الاولى بلا نفرض عند محيط ذاوة متساوية
 للذات التي هذا القطر فطرها يمتد يكون القطر عاتاة من الخارج عمودا على طرها وعند انضبا
 هذا الزاوية الى الزاوية الثانية يلزم ان يتحقق القائمة بين محيطي الزاويتين لان هذه الزاوية التي

بين المحيطين ايضا على هذا الفرض مركبة من الزاوية التي هي اصغر الجوار وهي الزاوية التي فرضنا
 اخرا والزاوية التي هي اعظمها وهي الزاوية الباقية التي كانت جزءا للقائمة وعلى هذا يظهر الفساد
 من وجوه احدى ما تحقق القائمة بين المنحنيين وثانها انه على هذا يظهر انه يمكن ان يكون في طريق
 حركة القطر قائمة فكيف يطررها القطر ويصير منفرجة ياد في حركة وثالثها انه اذا كانت الزاوية
 التي هي اصغر الجوار في الطريق لا يمكن ان يصل اليها الخط بعد الحركة فليزوم ان يتحقق هذا الزاوية
 بين المستقيمين والدفع بان القائمة المذكورة ليست مركبة من الزاويتين المذكورتين بل هي
 بسيطة لا تركيب فيها من الهبتين انكار للضرورة اذ البدية شاهدة بانها يمكن تقسيم سطحها
 يتحقق هاتان الزاويتان ويحصل انك الهبتان ولا ينبغي انهما انما تحقق هاتان الزاويتان و
 الهبتان تتحقق القائمة ومنع ذلك والقول بانها حصلت بانها خاص وضع مخصوص وهو كوضع
 اللذين العمود المناس للمحيط والقطر يحصل القائمة اما بدون ذلك فلا يحصل وظاهر ان هذا
 الموضع ليس بين المحيطين تماما لوقع له وقد ظهر مما ذكر ان محصلها وجوبه كلام المحقق ان الزاوية
 القائمة لا يتحقق بين الخط المستقيم والخط المنحني بل يتحقق انما هو فيها بين المستقيمين وقد
 عرفت ان هذا مجرد دعوى المخالفة لما صرح به القوم مع انك قد عرفت ان ما ذكر لي ان هذا
 الدعوى يجري في الحادة والمنفرجة ايضا فليزوم ان لا يتحقق شئ منها بين المستقيم والمنحني وفشا
 اظهر من ان يتحقق على احد وقد عرفت انهم وجوها اخر تدفع هذا التوجيه هذا كل مع ان هذا التوجي
 لا يتوقف على كون الزاوية كقابل لو كان كما معرضا للكيف ومجموع العارض والمعرض انهم
 لكن التوجيه بخاله فهذا التوجيه من جانب المحقق توجيه لا يرضه وقد ظهر بذلك عدم صحة جواب
 المحقق وانما اطلنا الكلام في رده وابطاله لا طنب لبعض الاعلام الكلام في تصحيح جواب المحقق
 ببعض الوجوه المذكورة وزعم ان ما قومه وروده على المحقق انما نشأ من سوء فهم كلامه وعدم
 تحقيق مراده وقد عرفت ان الامر ليس كذلك ثم تبين المشاهير ورد كلام المحقق ورده بان الكيفية
 المختصة بالكليات تبين المساوات والمقاومة حسب انصاف الكليات التي هي حالها نعم لا يكون
 ذلك لها بالذات فاخلاها بالعظم والوساواتها بغير اختلاف كليات هي معرضاتها واما

وبالعكس بل هو ذلك بعينه منسوبا إليها بالعرض لعلاقة المقارنة فكأن السطح الناقص عن الآخر
لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الأبعد المساوات كما استبقته فكأن الكيفية المختصة الموصوفة
بالمساواة والمقاومة بالعرض والتعبئة لا يزيد على كيفة أخرى ناقصة عنها الأبعد البلوغ إلى
مساواتها والكمية والكيفية المتكئة بالعرض وسبيلها في ذلك واحد ثم البس السطح المتوسط
بين السطحين المعروضين لشيء من الحد والانفراج هو السطح المعروض لهية القائمة فاذا بلغ
السطح في الدائرة إلى مساواة سطح القائمة هل يعبر عن إحاطة الخطين الغير المقاربتين إياه ولا يكافئ
بقوم ذرعين العقل أصلا فلا يعبر عنها البتة فليزم أن يعرض الهبة التي هي القائمة قطعاً
وهو متع هناك فالذهاب إلى الكيفية لا يجدى أصلا على أن الزاويتين جعلوا الزاويتين
مقولة الكم والاشكال إنما هو عليهم والصفرة غير متوسطة بين الفستقة والسواد ولا واضحة
في مسلك الانتقال من البياض إلى السواد فإذا لذلك الانتقال مسالك شتى في كل منهما
متوسطات أو سلوك إنما يجب البلوغ إلى المتوسط لا غير لا يقاس عليها حال القائمة المتوسط
بين الحادة والمنفجرة وما ذكره من الإبرازات قد تقدم في تضاعيف كلا منا ولا ينبغي ورودها
قبل أن يبلوغ سطح زاوية إلى سطح الزاوية الواقعة بين المحيط والقطر إذ وصل إلى مساواة سطح
القائمة فليزم أن يكون محيطا بالخطين المستقيمين وقد عرفت أنه تحض المكابرة وظهر ضعفه
بحيث لا يحتاج إلى بيان ثم بعد إبطاله الكلام المحقق بما ذكر أجاب عن الاشكال المذكور أعني
الطرفة بما حصله بعد التحذير التوضيح أن الطرفة إنما هي كحد فحد ومافيه الحركة ونيل
حد غير الحركة التدريج فدون بلوغ إلى حد متوسطهما فاذا انضم إلى مقدار ما مقداراً ينضم
من غير أن ينضم إليه وإنما هو أقل من ذلك المقدار كانت هناك طرفة وأما إذا فارق الشيء مقداراً
وناهل مقداراً آخر عظمها لا على سبيل التدريج فلا يلزم أن يكون ذلك من بعد البلوغ إلى ما هو
أقل منه فإنه إنما يرجع إلى انضمام جزء من المقدار وحدث في ذلك عظيم من كنه العدم ابتداء وهو
لا يوجب أن يكون ذلك مسبوقاً بحد ما هو أصغر منه وبالحكمة يجوز أن يكون لشيء مقداراً
كذراع ثم يتعدى من ذلك المقدار ويحدث صحت فيه ذراعان ودفعه وانضم يجوز أن يكون

له مقدار كذا ذراع ابقي فشرع في الحركة وانعدم عنه ذلك المقدار وفي كل ان تعرض في الحركة
تعرض له من مقدار من الذراعين مضاعفاً ولا تعرض له اصلاً الا افراد التي بين الذراع الى
الذراعين كما فيها نحن فيه اذا زاوية كانت لها مقدار صغير هو مقدار الحادة فشرع في الحركة و
انعدم عنها ذلك المقدار وفي كل ان تعرض في انشاء الحركة تعرض له مقدار تقادير المنفرجة ولا
يعرض لها مقدار القائمة التي هي الواسطة اصلاً نعم اذا كان الشيء يتحرك في الكم فلا يجوز ان
يتحرك مثلاً من الذراع الى الذراعين من دون ان تعرض له في انشاء تلك الحركة كل فرد من المقادير
التي تعرض بين الذراع والذراعين بل لا بد ان يكون بحيث كل فرد يعرض من الافراد المذكورة
يكون له في آن ولا يتخفى ان هذا الجواب يقع في غاية الغشاوة اما اولاً فلان الظاهر من طريقة
الحكام انه لا يمكن ان يعدم فرد صغير المقدار عن جسم ويحصل دفعة فرد عظيم لان مداهم ان
حدثت المقادير والكيفيات والاوزاع ونحوها انما هو باعداد الحالة السابقة للحالة اللاحقة
هذا من الترجيح بلا مرجح كما يقولون ان الهبوط لا يجوز ان يتجرع الصورة الجسمية لانه بعد
المقارنة لا يمان يحصل لها وضع خاص مع تجرد هاء الصورة الجسمية لا يكون لها عند تجرد
وضع خاص يكون مقدار للوضع الحاصل له بعد المقارنة فيكون حصول هذا الوضع لها ترجيحاً
بلا مرجح وظاهراً المقدار الصغير ليس معداً ومرجحاً للمقدار الكبير وكذا الحال فيما اذا انعدم
مقدار صغير كالذراع مثلاً عن جسم بالحركة وكان له في انشاء الافراد التي من الذراعين ما فوقه
فقط كيف لو جاوز ذلك لزم ان يجوز ان يكون جسم في مكان خاص فعدم منه ذلك الابن
الخاص وحصل له دفعة ابن اخر في مكان اخر بعيد عن ذلك المكان الاول من دون ان يقطع شيئاً
التي بينهما اصلاً او كان في بلدة معينة مثلاً فاضل متحركاً وحصل له مجرد الحركة الابون التي
اجراء بلدة اخرى ولا يحصل له ابن فيما بين البلدتين اصلاً **واما ثانياً** فلان لو جاوز ذلك
المعنى في الصورتين فلم لا يجوز في الحركة ابني والفرق تحكم وتوضيح انه اذا جوز ان يكون جسم
مقدار ذراع مثلاً وانعدم عنه سبب وقوعه في الحركة وفي كل ان تعرض في انشاء الحركة تعرض
له المقادير التي فوق الذراعين ولا يوجد له المقادير التي بين الذراع الى الذراعين فنقول

الجسم اذا فرض انه بلغ في اثناء الحركة الى ذراع مثلا فليجعل هذا الجسم بمنزلة الجسم السابق الذي
 فرضنا انه كان له مقدار ذراع واحد واذا جاز ان يكون ذلك بعد وقوعه في الحركة انعدم عنه
 ذلك المقدار وكان له بعد ذلك الافراد التي فوق الذراعين فيجوز ان يكون هذا الجسم اية
 بعد تجاوزه عن هذا الحد وشرع في القدر الباقي من الحركة بعرض له الافراد التي فوق الذراعين
 لا الافراد التي بين الذراع الى الذراعين اذ ظاهرة لا مدخل في جواز ذلك لان يكون الحالة
 السابقة الحركة لو السكون او يكون الفرد الحاصل الذي ينعدم بالحركة حاصلًا بالفعل والقوة
 ودعوى الفرق بين الامر من غير مسموعة اصلا ومخالفة لما يحكم به الوجدان والبدية واما
 ثالثا فلا تسألنا جواز انعدام المقدار الصغير وحدث المقدار العظيم دفعة واحدة نفس
 الزمان على النحو الذي شرحنا ولسنا اية الفرق بين الحالتين وبين الحركة لكن نقول هذا المقدار
 العظيم انما هو امان يكون شتملا على المقدار الذي في البين ولا فائده يمكن شتملا فهو اية يصير
 الطفرة في الاستحالة اذ ظاهرة اذا كان مقدار صغير ثم حدث دفعة مقدار وانضم اليه صا
 اعظم مما كان فلا يبدان يتحقق المقدار الذي في البين اية مثلا اذا كان ذراع واحد حدث دفعة
 مقدار وانضم اليه بحيث صار ذراعين فلا يبدان يكون ذراع ونصف اية حاصلًا ولا فرق بين الدفعة
 والتدريج فيما نحن فيه سوى ان التدريج يلزم ان يصل الى المقدار الذي في الوسط سابقا في صفة
 الدفعة لا يلزم ذلك واما حصول الوسط فضروري في الصورتين كما لا يخفى وبالمجمل ان يمكن
 شتملا يلزم وجود الكل بدون وجود الجزء وان كان شتملا فابن هذه القائمة الكائنة في
 الوسط فان كان يقول ان سطحها متحقق لكن لا بجسمة القائمة فليزم عليه قوله سابقا في ايراد
 على المحقق من ان عند بلوغ السطح الى سطح القائمة لا يمكن ان يعبر عن حاكمة الخطين وقد
 ظهر مما ذكر ان محصل هذا الجواب ان الزاوية الحادة الواقعة بين المخطوط والقطر يزول وينعدم
 بمجرد تحرك القطر ويحدث دفعة زاوية منفردة من دون ان يحصل زاوية قائمة او بعد تحرك
 يحصل على التدريج في الزمان لا دفعة في ان افراد المنفردة من دون ان يحصل قائمة اية
 وان تعلم ان الثاني لا ينفك عن الاول اية اذ حصول افراد المنفردة تدريجا بعد انعدام الحادة

يستلزم حصول منفعة أو إدامة هذا الجواب يشقه مخالف لقواعد الحكماء وبوجوب الظفرة
وهو ظاهر فهذا الجواب أضعف من جواب المحقق وهذا جواب آخر نقل عن بعض المتأخرين هو
الضعف الفاسد مثلها وهو أن الظفرة في الحركة باعتبار أنواع الحركة ينقسم إلى أربعة أقسام
الأولى الظفرة في الحركة الابتدائية والثانية الظفرة في الحركة الكيفية والثالثة في الحركة الوضعية
والرابعة في الحركة الكيفية وظاهر أن الظفرة في الحركة الوضعية صانعة مقودة إذ الحركة الوضعية
صانعة مقودة أصلاً فالغالب المدعى للزوم الظفرة أن أراد أنه يلزم الظفرة في الحركة الابتدائية
فجوابه أنه لا ريب في أنه لم يتحقق طفق ابتداءً في حركات نقاط القطر إذ كل نقطة لم تتحرك حركة
ابتدائية لأن الزاوية ليست من النقاط وكذا لم يتحقق طفرة ابتداءً في جميع الخط ^{أعني القطر}
لأن الزاوية الواقعة بين القطر والمحيط لا يوجد طريق الحركة الابتدائية لهذا القطر بل ^{الزاوية}
في طريق قوس حدتها في جانب الزاوية الداخلة مثل حدة قوس الدائرة ولا يمكن وقوعها
في طريق الحركة القطر المستقيم كما أن الصفة لا تقع في طريق الحركة من الفستبة إلى السواد وال
أراد أنه يلزم الظفرة في الحركة الكيفية فبه أنه لم يتحقق هنا متحرك في الكم إذ الزاوية في
الكم فترايد هاتين الزاويتين نفس الكم لا تترابا للكم في الكم وحركته فيه لم تواسم وحوادث متحرك
منكم هنا فيكون السطح والجسم متحركاً في الزاوية لكن المتحرك لا يكون شخصاً واحداً بل المتحرك
يتبدل في كل آن فلا يوجد هنا حركة حقيقة ولا ينقص ذلك بحركة التمدد والقبول لأن بعضهم
لم يدخل أصل التمدد والقبول في الحركة لا اشتراط بقاء الشخص والذات في الحركة وهذا لم يبق
شخص وذات فلا يتحقق حركة وإليه عند المتقدمين من الحكماء ينحصر الحركة الكيفية في التحلل
التكاثف والتمدد والقبول ويتبدل الزاوية لا يدخل في شيء منها وبالجملة إنما يكون الظفرة
في الحركة إذا وجد متحرك واحد شخصي يتصف في كل آن بفرد من أفراد مقولة الكم وهذا قد
متحركات غير متناهية يوجد في كل آن فرد منها فلا يتحقق لشيء منها نسبة في الحركة الكيفية وإن أراد
أنه يلزم الظفرة في الحركة الكيفية فبه كما قرأ أنه لم يوجد هنا سطح واحد يتحرك في الكيف بل
يحدث في كل آن من حركة القطر سطح غير موجود سابقاً لاحقاً فلا يوجد هنا حركة كيفية ولا

بلزم طفرق فيها وجه الفساد فيه ان ما ذكره من ان الابن المذكور الزاوية بسبب وبين قوس
 المحيط بقدر القائمة لا يوجد في طريق حركة كل القطر بين الضعف لو كانت الزاوية المنفرجة حرة
 وهي اعظم من القائمة فلا محالة يجب ان يكون القائمة ايضا موجودة اذ وجود الكل يدل على الخرج
 فيجب ان يترك القطر عليها لا محالة وان تمتك بان القائمة ليست جزء من المنفرجة لكون الزاوية مقبولة
 الكيف فخرج الى جواب المحقق ولا يكون شيئا علما فيرد عليه بما اورد عليه ابقه ما ذكره من ان
 لا يوجد شخص معين في الكم يرد عليه انه لم لا يجوز ان يفرض جسم كان سطحه الاعلى الاسفل
 نصف دائرة مثلا ونفرض ان الخط على الجانب الذي هو طرف القطعة وبمنزلة القطر للدائرة واحد لاسبه
 ثابت الاخر متحرك فالجسم المذكور هو الشخص المعين الذي يتحرك في الكم فيجزي الشبهة فيه ان ظهر
 ضعف هذه الاجوبة الثلاثة وفسادها فاعلم ان الحق عندك في الجواب عن هذا الاشكال ان ما
 ما ذكره والنبوة من ان الزاوية الحاضرة الدائرية والخط الممثل لها اصغر من كل حادة مستقيمة نظرا
 ان تلك الزاوية اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين حاصلة في الخارج بحيث يجزى بالافضل حادة
 مستقيمة الخطين في الواقع وانما يجزى فانه لا ريب ان احد الحواد المستقيمة قابلة للقسمة عرضا
 غاية الامر ان قبولها القسمة انما هو في الوهم دون الخارج فبعضها ايضا زاوية حادة وان لم يكن
 محسوسا في الخارج وعلى هذا فزاوية حادة التي هي اعظم الحواد بعد تحريك قطر حادة من خطين
 المركز فيصير مثل القائمة او لا ثم يصير اعظم منها الا ان صبر وتماثل القائمة قبل ان يصير الانفصال
 بين خطي حادة المستقيمين محسوسا خارجيا او بعد هذه الصبرية يتحقق في الخارج زاوية
 حادة بين مستقيمين ويكون اعظم من الزاوية الحادة من الدائرة والخط الممثل لها فيكون اعظم الحواد
 باضافتها اعظم من القائمة فوضوها الى القائمة بعد تحريك القطر قد يتحقق الانفصال فيكون
 ويتحقق زاوية واضحة بين مستقيمين مساوية للزاوية الحاضرة من الدائرة والخط الممثل لها
 ان يتحقق الانفصال في الخارج ولم يحصل زاوية خارجية محسوسة من خطين مستقيمين والخط
 ان الزوايا الفعلية لا يحدث بتحرك الحركة اذا تحرك الجسم حركة مقدارية وكذا الخطوط والسطوح بل
 الكل بالقوة في انشاء الحركة وانما يحدث بالفعل اذا انشئت الحركة الى حد يمكن التميز بالفعل فيها

يخفيه اذا تبدل السطوح بالحركة حتى انتهت الحركة الى شكل يحل فيه زاوية مستقيمة الخطين
 زاوية مغلوبة للسطوح فقبل ذلك حصلت بالقوة زاوية اعظم من تلك مساوية للزاوية الحادثة
 من الحادثة الدائرية والخط المماس فيمكن ان يفصل من الزاوية الحادثة المستقيمة الخطين زاوية
 مساوية للزاوية المذكورة فاذا انقضت الى الزاوية الحادثة من مقعر الدائرة وقطر حصلت زاوية قائمة
 وبهذا الجواب يندفع شبهة اخرى في هذا المقام وهي ان الخط العمود الخارج من الدائرة يقع بادن
 حركته في داخل الدائرة ولا ينبغي ان هذا الخط المماس كل نقطة مرصته سوى نقطة التماس يكون بينه
 وبين المحيط فاصله ذات مقدار ضرورة اذا لم يكن ان يقع التماس بينه وبين المحيط بادن نقطة
 فيكون كل نقطة غير نقطة التماس منفصلا عن المحيط والفضل لا يمكن ان يكون بقدر الجذر الذي لا
 يتجزأ لا يستحال فيكون ذا مقدار بالضرورة وظاهر ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان فلو انشأنا
 ذلك الزمان لا بد ان يكون الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع انبات نقطة تماسه اثناء
 تلك المسافة التي هي خارج الدائرة فيلزم ان يتحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة وهو خلاف
 حكمه البرهان فيلزم الطفرة والقول بان الخط المذكور يطرف المسافة المذكورة من دون ان يقطعها حتى
 يكون في اثناء زمان قطعها في اثناء المسافة فيلزم اما الطفرة او خلافها اقصى البرهان من كون الزاوية
 المفروضة احد الحوادث وجب الامتناع بناء على الجواب الذي ذكرناه ان مرادهم تمام ذكره وانطبق
 من ان هذه الزاوية احد الحوادث كما مر تأملا احد من كل حادثة مستقيمة الخطين حاصلة بالفعل بحسب
 بحثنا وما ذكر في الشبهة من امكان تحقق خط بين الخط المماس ومحيط الدائرة انما هو بالتقوى لا
 بالفعل فلا يكون منافيا ومناقضا لما ذكره ويتبين وفرغنا عن هذا الجواب واجابا على احد من الوجوه
 الثلاثة المتبقية قد تكلف في دفع هذه الشبهة اياهن تكلفات تحل لا يقبلها الذين المستقيم
 مع ما باسم غيبك تصحيف قطر دائري كدق في رايح چون نور بالصحیح چون كذا
 مراد از دائره در اینجا لفظ دائري است كه دو بیت ثبت باشد چون نسبت قطر دایره مضطره
 دو میان قوم ثلثی است بعضی قطر ثلثی اثر است و این جهت چون دایره را بصدد شست قیمت
 کرده اند و هر قسمی را جزو و درجه نام نهاده اند لهذا قطر را صد بیت جزو گفته پس هرگاه این

در میان نظر و دانم مملو نظره اخذ شود چون لفظ دانره در دست و ده است ثلث آن هفتاد و نه
که عین مملو باشد و مصحف آن عین معجز است و مراد از اوج عدد دانست که ده باشد که است
مراد از نور دم آنست که الف باشد و مراد از جود ارقم آنست که ب است و مصحف آن ناء مثلث است
پس چون لفظ عین ایا و الف ناء مثلثه جمع شود عینا مبهود فی بعض الخیال
لبس الذکر من راس اللسان و لا من راس القلب بل هو اول فی الذکر و ثان فی الذاکر الظاهر
ان المراد من هذا الحدیث ان الذکر التام الحقیقی لبس وظائف اللسان فقط و لا وظائف القلب
کذلك بل لابد ان يدخل اول فی الذکر بضم الذال اى القلب الخواطر فی الذاکر عنده اللسان
والمحصل ان الذکر اللسانی مزیون بذكر القلب کذا الفلیه فقط من غیر تحریک اللسان لبس
ذكر الکلام بترتیب علیه الفائده المطلوبه من الذکر بل ان الذکر الحقیقی الله بترتیب علیه القوانین الطبیعه
و الظاهره و هو ان يكون بالقلب اللسان معارفی **عز علیهم السلام** انه قال انا انا
فرج بستی الظاهره **عز علیهم السلام** اذ من سبب مرتبتین و المراد من الترتیب الحقیقی و هو الله
سبحانه و اودیه المجازی اعنی مرتبه و هو النبوی صلی الله علیه و اله فالمراد علی الاول ان جمیع مراتب
کالات الوجود المطلق حاصله لی سوی مرتبتین هما مرتبه الالهیه و وجوب الوجود و مرتبه
النبویه فانما مضی عن مرتبه الله سبحانه بترتیبین هما مرتبه کمال النبویه و مرتبه کمال الالهیه و
فرض تحقیقهما مع استحالة لوصلت الیه مرتبه الله سبحانه و علی الثاني انی ادنی من النبویه صلی
علیه و السلام بترتیبین هما مرتبه النبویه و مرتبه الترتیب و العلم و الحاصل انه اثبت لنفسه المرتبه
مرتبه الولاية المطلقة الیه هی جامعه لجمیع مراتب الکالات سوی مرتبه النبویه و مرتبه الالهیه
و وجوب الوجود و لا ریب انه کان جامعاً لکل مرتبه و جودیه و کماله سوی هاتین المرتبتین
فی **عز علیهم السلام** عرف من الضحیة الکاملة تعقیدی فیها اطلقت علیه منی بما یستغذیه القادر
علی البلیس و لا حیل و الاخذ بالجزیره لولا اناته **عز علیهم السلام** ان کماله لولا وضعت لامشاع الجزاء و
الشرط فان دخلت علی شرط تحقق الوقوع افاد انفاء الجزاء قطعاً لوجود الشرط و لو دخلت علی
شرط مشکوک فیه لا قطع بوجوده افادت انفاء الجزاء علی تقدیر وجود الشرط و عدمه علی تقدیر

حکایت

حکایت

فی غایب
بیان الفقه
عز علیهم السلام

عده يقولون انه لا يقدر على الضرب ولا حمله لو كان حمله مشكوكا فيه يكون منطوقه انه يقدر على الضرب
لو لم يكن حمله ما ومعنونه انه لا يقدر على الضرب لو كان حلهما بمعنى ان حلهما بمنع عن الضرب وان
علمت لك نقول قوله ثم لا حله ان كان متعلقا بالقادر كما هو الظاهر يكون المعنى تعذبه
بعضه بتعذبه من يقدر على البطش لو لم يكن حلهما ولا يقدر على البطش لو كان حلهما معنى
ان حله بمنع عن البطش بحيث انه لا يقدر عليه فان لم يكن حلهما فليكن تعذبه بتعذبه ثم يقدر
على البطش فترآه ثم طلب العفو المطلق وهذا لا يدل على عدم قدرته على البطش لكونه حلهما
المراد ان علمك ينبغي ان يكون مثل عمل لا يقدر على البطش مع العلم لا انك انهم مع العلم لا تقدر
على البطش فترآه ثم الترتيب هنا من قبيل الثاني اعني غير تحقق الوقوع وان كان متعلقا بقوله
بتعذبه بكان المعنى تعذبه بالعفو الذي يتعذبه القادر على البطش لو لم يكن حلهما بان لا
يكون باعثة على العفو حمله بل وفور لطفه بالمعفو عنه وعدم اعتناؤه بشدة حقارته ونهائه
وعدم اهليته للاتفات اليه بالتعذبه في حاصله ان عفوك عني ينبغي ان يكون مثل عفوم يقدر
على البطش ولا يكون حلهما ومع ذلك يعفو لكثرة لطفه ورحمته بالمعفو عنه وعدم اعتناؤه
لا مثل عفوم يعفو بحمله لان دونه تجاوزت عن حلهما العلم لان رحمتك واسعه من ان ترتد
الانقسام متى فهمت عن حلهما اننا اذ لا واحقر من التفت اليه بالانقسام فهمت عن حلهما
اشكال ثالث وهو ان الحكماء متفقون على امتناع التلاذذ بالذات ومع ذلك صرحوا
بان القائل الخاوي هو يكون مع جوهر عقلي هو علة لتلك المحوى متقدم عليه لا ريب في ان ما مع التقد
متقدم فلهزم من تقدم الخاوي عليه وجود الخلاء والجواب ان ما مع المتقد بالزمان متقدم واما
مع التقدم بالذات فليس متقدما بالذات كما ان ما مع العلة ليس بجهة وليس هذا التقدم
اي تقدم العقل على القائل المحوى الا بالعلة والذات لا افلاك بل الاجسام كلها بما هي اجسام
متكافئة الوجود بلا تقدم وتأخر بينها بالذات فلعقول العشر بصد بعضها عن بعض بالتقد
الذاتي ثم يصدق عن الجميع لا افلاك والعناصر في مرتبة واحدة اي يصدق عن كل عقل فلك معتد
على النحو المشهور بين النعم من دون تقدم لبعضها على بعض فلكل عقل سابق تقدم ذاق على العقل

اشكال رابع

حَدَّثَنَا

المتأخر عنه وللجميع تقدم ذاتي على الاجسام التي كلها في مرتبة واحدة من دون تقدم وتأخر
بينهما فالمراد بكون الفلك الحاوي مع العقل الذي هو علة المحي هو ان كلهما صاددان عن
عقل واحد ولا يلزم ان يكون صدرهما في مرتبة واحدة بل صدر العقل يتقدم بالذات على صدر
الفلك الحاوي ثم النظر الدقيق يقتضي عدم التفاوت بين تقدم ذاتي واحد وتقدم ذاتي لثبته
كثرة فتقدم العقل الاول على العقل العاشر وعلى الاجسام كقدهم على العقل الثاني في ان
ملاك التقدم هو الذات في انحصار التقدم في التقدم في مرتبة الذات مزدون فرق بينهما
بالزيادة والنقصان في التقدم في الخارج والزمان في الكافي باسناده عن مولا القاسم
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا جنة ولا جنة ولا شغل ولا شغل ولا شغل
يزوج الرجل ابنه واخيه ويزوج هو ابنة المشرع واخيه ولا يكون بينهما مهر غير زوج
هذا هذا هذا هذا العلم ان الجلب الخبز محكيين يكونان في شهبين احدهما في
الزكاة وهو ان ياتي الصدق القوم في ما هم لاخذ الصدق قابل ما هم مجلب منهم البراد
بجنبها اى احضارها والثاني في السباق وهو ان يتبع الرجل فرسه فيجره ويجلب عليه يصعب
حاله على الجري يقال جلب عليه اذا صاح به واستحثه وان يجنب فرسا الى فرسه الذي سبق
عليه فاذا فر المرء يتحول الى الجنوب يقال جنب الدابة اذا قدتها الى جنبك وقبل الجنب في
الزكاة هو ان يجنب المال عماله اى يبعده عن موضعه حتى يجتمع العامل الى الابداد في
اتباعه وطلبه مع ما يسمى بئوس اذ ان قالوا لا يصح شمساً برفس البرايا احب اليها
مراد بئس بئس استمراد فاست لفظ باذره بمعنى مع است بئس بئس كباوانس اشد
درجته كحار بئس والفاش لا شود بئس مع لم شود وجون جا از بئس ان نابل شود بئس
من شود روى الشيخ في باب باسناده عن ابن محبوب هو باسناده عن غير بن يزيد
قال قال ابو عبد الله اذا خفت الثمرة في النكاه فقد يجزئك ان تضع يدك على الارض ولا تضبط
فادعى ما طرف اصابعه فكنه اليمنى بوضعها على الارض قليلا وحكى ابو جعفر ذلك بابنا
المراد من النكاه هي النجسة على اليمين مستقبل القبلة مزدون نوم بعد اذالة الفجر اكر الله

مُعْتَمَدًا

حَدَّثَنَا

وهو عندنا من السنن الوكيل لقوله سبحانه الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم يخشون
 يستحبون النوم بين صلوات الليل والنهار ولا كانت القصبة المذكورة من شجار الشجرة فاشارة الاله
 الى انك اذا كنت في تقية وخفت ان تستمر بالشعب لاجل اتقاع القصبة فضع مكان الاضطجاع
 اطراف اصابعك من كفك اليمنى على الارض هكذا والمستريح قول الراوي واوحى بهود الى عبيد
 والمراد بابي جعفر بن محبوب يعني انه حكى الابهاء وقوله وحكى لك بمثل ان يكون من كلام صاحبه
 ويحتمل كون من كلام الحسن بن سعيد الله او غيره من الواصلين بين صاحب التمهيد وبين ابن محبوب
 كاحمد بن يحيى العطار وغيره قال الله سبحانه في سورة الكهف يقولون ثلثه اعمى
 كلهم ويقولون خمسة سادسهم كلهم رجاء بالغيب يقولون سبعة وثامنهم كلهم
 ان قبلنا الوجه في تحصيل الجملة الثالثة بالواو قلنا الوجه فيه ان فائدة هذا الواو تاكيد
 لصوق الصفة بالموصوف والدالة على ان اتصافه بما امرت به مستقر فان هذه الواو تدخل
 على الجملة الواقعة صفة للتكرة كما تدخل على الجملة الواقعة حال لغير المعرفة نحو جئت رجل
 ومعه اخو جئت زيد ومعه غلام هذه الواو يؤذن بان قول الذين قالوا سبقه وثامنهم
 كلهم قول صادر عن علم الاثنى عشر بالغيب لذا قدم قوله رجاء بالغيب على هذه الجملة ولم يذكر
 بعدها رجاء بالغيب اي مبالا بالخبر الخفي وانما يرد نحو ويقدرون بالغيب اي باتون به وادوضع
 الهم موضع الظن وبالجمله هذه العبارة استعارة وهو من تشبيه المعقول بالحسوس شبه
 اخراج الكلام عن الذهن باخراج السهم عن القوس قال الله سبحانه في سورة النحل
 لقد كان لكم اية في فئير الصفانة تغافل في سبيل الله واخرى كافرة بقرانهم فيسئلهم راي
 العبرين الفنان اصحاب الرسول صلى الله عليه واله ومثروا امكة يوم بدر وقوله ثم يرمي
 اى يرمى المشركون المسلمين مثل المشركين او مثل المسلمين فان قبل هذا مخالف لقوله تعالى
 في سورة الانفال ومبليكم في اعينهم فان القصة واحدة مع ان الاية الاولى تقيد الله
 سبحانه ادى المسلمين في عين المشركين اكثر مما كانوا عليه في الواقع والثانية تدل على انه
 ابراهم اقل مما كانوا عليه في الواقع قلنا انهم قللوا الا في اعينهم حتى اجروا عليهم فلما اتهم

بيان الية

ايضا

شیء عرک

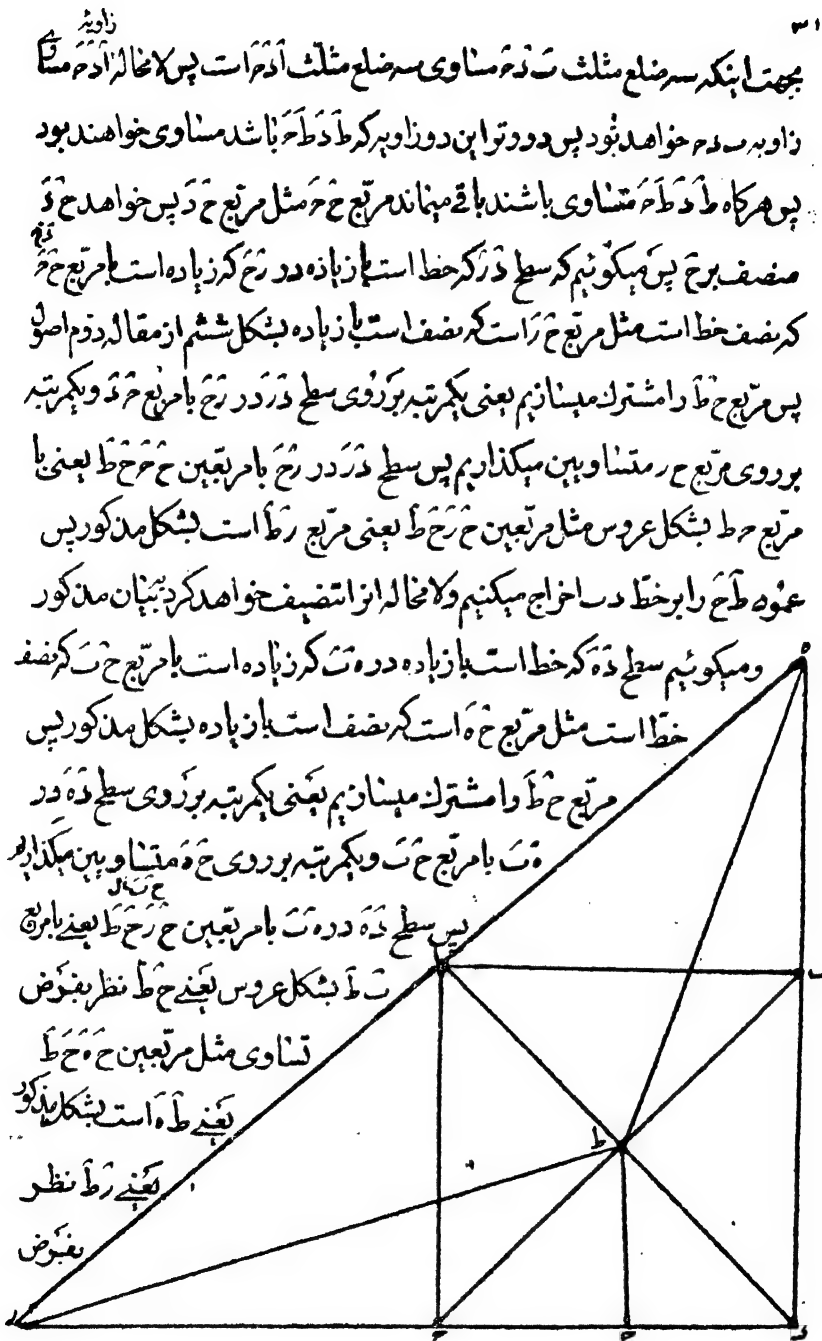
مکعب است
حکایت

الضال کثراً و اعینهم حق غلبوا فان الثقليل و اکثر في حالتين مختلفتين شعري
 عرکي مالی اری جلایا سوا و لست اری سوا و مالی اری سوا و لا یجلب هذا
 الشعر ما عد حله من الشکلات و الظاهر ان الحلیة الموضعه بالیهم لا یجاء بمعنی المحلوب
 و سوا الاول ینفع السین مصداقاً لحد و سوا الثاني و الثالث یضم السین بمعنی عرک
 ای الزویج و المعنی مالی اری المحلوب یناق سوا و لا اری و لا یجاء له و مالی اری الزویج و لا یجاء
 محلوب الغرض ان قد یری العلم من العلماء و لا یجاء طالب بل یكون کاسداً و قد یوجد طالب
 العلم و لا یوجد علم محلوب ای لا یوجد العلمنا ثم مکمل الدین سحر و کرمی و کرمی و کرمی
 الحکما و غیر او یزید فکله اند که در زبان افلاطون و بانی پیدا شد مرد مراد یحیی یو بشکل
 مکعب و وحی سید بهی از اینها آن عصر که تضعیف آمد یحیی کند تا و بارع شود ایشان
 محلوی آمد یحیی مثل آن بنا کنند و باز پاره شد صورت آن بنی عرک کردند و وحی اید که ایشان
 مثل آن مذبح در محلوی آمد یحیی ساختند و این نه تضعیف مکعب است پس استعانت از
 افلاطون کردند گفت چون شمارا تقریب دهند سر بود حقیقتی شمارا با بصورت تنبیه نمود
 و گفت هرگاه استخراج در میان خطین بر نیست احدی تواند کرد مقصود حاصل شود و
 مخفی نماید که تضعیف مکعب آن نیست که مثل از ابر طول با بر عرض با بر عمق آن علا
 کنند بر اگر در این صورت بعد از ضم مکعب نخواهد بود بلکه تضعیف آن عبارت است از آنکه
 مثل از ابر سبیل توزیع و مساواة علای کنند یا بنکه هر یک از ابعاد مکعب ثانی قدر او مثل
 از ابر سبیل توزیع و مساواة بطریق انطباق بیفزایند بجهتیتی که بعد از انضمام مجموع مثل
 بر مکعب ثانی باشد و این معنی محقق نمیشود مگر آنکه تحصیل خطی شود که هرگاه مکعب ثانی
 بر آن بنا شود آن مکعب ضعیف مکعب باشد و این خط عبارت است از خط اول او در وسطی که استخراج
 شد باشد باشد همان دو خط بر نیست احدی یعنی نیست اول ثانی مثل نیست ثانی بیثالث
 و ثالث بر اربع باشد که این دو خط در نیست در وسط و خط اول و اربع باشد مثلاً هرگاه خط
 اول را دو ذرع فرض کنیم و خط دوم را چهار ذرع و خط سیم را هشت ذرع و خط چهارم را شانزده

ذرع شکی نخواهد بود که نسبت خط اول یعنی ۱ بمخط دوم یعنی ۲ چون نسبت ۲م یعنی ۴
چون نسبت ۳م است یعنی ۳ بمخط ۴م یعنی ۴ و اگر بدان نسبتها نسبت ضعی است و ۴
بر نسبت ۱ احد اند در میان ۲ و ۴ و در نسبت ۲ وسط ۲ و ۴ اند زیرا که معنی بر نسبت
بودن دو خط در میان دو خط دیگر و معنی وسط در نسبت بودن دو خط در میان دو خط
و دیگر آنکه نسبت اول بدوم چون نسبت ۲م به ۳م و ۳م به ۴م باشد همچنانکه معنی بود
این خط در میان دو خط بر یک نسبت معنی وسط در نسبت بودن یک خط در میان دو خط
آنکه نسبت اول بدوم چون نسبت ۲م به ۳م باشد و بالجملة هرگاه دو خط بوصف مذکور
استخراج شود و چهار خط حاصل شود که نسبت اول بدوم و چون نسبت ۲م به ۳م و چون
۳م به ۴م باشد خط بقدر طول مذکور موجود باشد و خط چهارم ضعیف آن باشد مکعب
که بر خط دوم بنا شود ضعیف مکعب خواهد بود که بر خط اول بنا شود یعنی ضعیف مذکور
خواهد بود که بعضی مکعب موضوع بر خط اول است زیرا که همچنانکه مذکور شد چون نسبت
اول ثانی مثل نسبت ۲ تا ۳ و نسبت ۳ تا ۴ برای است باید بنا بر صد مقاله خامسه
اصول نسبت اول بر اربع چون نسبت اول بدوم باشد مثلثه بالتکریر یعنی هرگاه نسبت اول بدوم
سمرته بر عنوان اضافه مکرر شود نسبت اول بمخط ۴م حاصل شود همچنانکه در مثال مذکور
هرگاه نسبت ۲ به ۳ که نصف است سمرته مکرر شود و بگوئیم نصف نصف نصف نسبت
حاصل میشود که نسبت ۲ به ۴ است و نظر بشکل لواز مقاله باز در اصول نسبت هر مکعب
مکعب یک نسبت ضلعی است از اعداد و این نظر آن ضلع از یکری مثلثه بالتکریر و نسبت
خط اول ثانی مثلثه بالتکریر همان نسبت اول است برای و نظر مذکور باید بهین نسبت
محقق باشد میان دو مکعب که بر خط اول و ثانی موضوع باشند پس نسبت مکعبی که بر خط اول
عمل شد یعنی مذکور بر مکعب موضوع بر خط دوم همان نسبت خط اول است بمخط ۴م که نسبت
از نسبت خط اول مثلثه بالتکریر پس چونکه مقروض آنکه خط اربع ضعیف خط اول است
باید که مکعب موضوع بر خط ثانی نیز ضعیف مکعب موضوع بر خط اول باشد پس معلوم شد

که توقف بر خط وسط بجهت افست که چون نسبت خط اول با این خط وسط که خط دوم است
 بالتکریب مساوی است با نسبت خط اول و چهارم که مساوی است با نسبت مکعب خط اول با مکعب
 خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که اول و چهارم دارد باید همان نسبت مکعب موضوع
 بر خط اول با مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد
 همچنانکه مفروض است باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف مکعب موضوع بر خط وسط
 باشد و از آنچه مذکور شد محقق شد که باید نسبت میان خط اول و دوم باشد که هرگاه آن نسبت
 مثلثه بالتکریب را حد کنیم نصف یا ضعف حاصل شود یعنی هرگاه نسبت اول را بدیم مثلاً بالتکریب
 یکبر یا نصف حاصل شود و هرگاه برعکس یعنی نسبت دوم با اول را مثلاً بالتکریب یکبر یا ضعف شود
 با مساوی نسبت اول و چهارم شود و معلوم است که این نسبت بدون کسر و بخش و بی مثالی که از
 ابتدا فرض شد از مزین کردن خط دو ذرع و دویم ^{اول} ذرع و سیم ذرع و چهارم ذرع و اول
 ماخر فیہ نسبت نیز که در مثال مذکور خط اول ثمن خط چهارم است نه نصف و بر ادیان مثلاً
 بجهت مجرد تصور بکفایت و مطبوع بودن در خط در میان دو خط دیگر مساوی بودن نسبت اول
 بدوم مثلاً بالتکریب یا نسبت اول و چهارم بود و مثال آن در عدد که از قبیل ماخر فیہ باشد
 باستعداد است یا بخر بکسری که کوچک و چند میشود که استخراج آن در نهایت صعوبت است چون این
 مقدمات معلوم شد میگوئیم که از جهت استخراج خطین میان دو خط بر نسبت واحد بر
 هندسی طرق متعدده است از جمله طریقیست که بعضی فاضل ابرار نموده و بیان آن بر سبیل
 توضیح اینکه خط AB و اطول مدیج فرض میکنیم و خط AC را ضعف آن فرض میکنیم بخوبی که
 زاویه BAC قائمه باشد پس تنهیم سطح ABC را میکنیم بخوبی که متوازی الاضلاع باشد
 بشکل از مقاله اول اصول و قطر AD را وصل میکنیم و آنرا بر نقطه E متصفیف میکنیم و از
 میکنیم دو خط DE و DB را با استقامت غیر التقاطع پس کناره مستطوره بر نقطه F انجم و آنرا
 استخراج کنیم بجانب خطین DE و DB بخوبی که ملاقات کند خط AB و بر خط AC را
 بر نقطه G و خطین AG و AD مساوی شوند و حاصل شود در طرف DE زیادتی ED و در طرف

دَبَ ز بادق تَه و هر چند این مقدمه برهان نیست لکن اهل علم بیستاجتن میکنند و برهان
 هندسی نیز میتوان تابش خود پس بگوئیم اَبَ تَه رَحَ چهار خط متوالی اند بر نسبت
 واحد یعنی نسبت اَبَ به تَه چون نسبت تَه است به رَحَ و چون نسبت رَحَ به اَبَ
 و در خط بَه رَحَ دو خطی است که در میان خطین اَبَ اَمَ بر نسبت واحد اخراج نموده ایم
 و برهان بر این آنکه قطر بَحَ را وصل میکنیم و لایحه نقطه طَ که در دَبَ اگر نقطه طَ نکند
 با ما بین طَ و اَ با ما بین طَ و دَ واقع میشود و فرض میکنیم که موقع از نقطه کَ خواهد بود و
 بحرال لازم میباشد بسبب آنکه زاویه قائمه است و مجموع خطوط سطح اَبَ دَحَ متوازی باشد
 بشکل لط از مقاله اصول که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود زاویه داخله حادثه از
 وقوع آن خط بر آن دو متوازی معادل دو قائمه است و مجموع زوایای این سطح قائمه خواهند بود
 پس بشکل عروس در مثلث اَدَمَ مربع قطر بَحَ مساوی دو مربع بَحَ دَحَ خواهد بود و
 چونکه خط حَ مشترک است خط اَمَ مساوی خط بَحَ است بشکل لد از مقاله اول لهذا
 دو قطر اَدَمَ مساوی خواهند بود پس هرگاه این دو قطر بر نقطه طَ ملاقات نکنند بر نقطه
 کَ ملاقات کنند فرض میکنیم نقطه کَ در ما بین طَ و دَ است میگوئیم در دو مثلث دَعَت
 اَعَمَ دو ضلع بَحَ دَحَ متساویند و زاویه دَبَ کَ مساوی زاویه اَبَ کَ و زاویه اَمَ کَ مساوی
 زاویه دَمَ کَ است بشکل لط از مقاله اصول که هرگاه خطی بر دو خط متوازی واقع شود در زاویه
 متبادله متساویند پس لازم میباشد بشکل ششم از مقاله اول اصول که ضلع دَحَ مساوی
 ضلع اَعَمَ باشد و این خلف است زیرا که لازم میباشد که دَحَ کَبُزه دَ طَ است مساوی اَعَمَ باشد
 که اَطَ است باز با دَق و حال آنکه فرض دَ طَ و اَطَ متساوی بودند و همچنین در صورتیکه نقطه
 کَ ما بین طَ و اَ واقع شود پس لایحه دو قطر بَحَ دَحَ بر نقطه طَ ملاقات خواهند کرد پس از
 نقطه طَ عمود طَحَ بر خط دَحَ اخراج میکنیم و لایحه از آن نصف میکنند به دَحَ حَ دَبَ را که
 در دو مثلث طَحَ دَحَ دَ و زاویه حَ قائمه اند پس مربع طَحَ مساوی دو مربع طَحَ حَ و همچنین
 مربع طَدَ مساوی دو مربع طَحَ حَ خواهد بود و مربع طَحَ مشترک است طَحَ مساوی طَدَ است



قنای پس بعد از اسقاط مشترك سطح در دره مثل سطح ده دره ب است و با بدل
نسبت ثابت به توان خاصه اصول بعد از توان ساده نسبت در به ده مثل نسبت

هـ به راء است و نسبت در به ده مثل نسبت اب به هـ است بشکل هم از مقاله
 پس نسبت ات به تـه مثل نسبت تـه به راء است مثل نسبت راء به حـاء و عـاء و اـو
 مذکور و هو المطلوب بعد از این همچنانکه در ابتدا اشاره بان شد میگوئیم که بعد
 مقاله خامسه نسبت ات که خط اول است بر حـاء اگر رابع است چو نسبت ات اول است به
 بـه ثانی مثلثه بالنکیر بر ویر کونا اصول نسبت مکعب موضوع بر خط ات مکعبه موضوع
 بر خط تـه باز مثل نسبت ات است بر ده مثلثه بالنکیر بر پس نسبت مکعبین یکدیگر یعنی
 مثل نسبت خطین است یعنی خط اول و چهارم لیکن مفروض است که نسبت خطین نسبت
 یعنی خط ات نصف اعم و اضعف است پس باید مکعب اب نیز نصف مکعب تـه و مکعب
 تـه ضعف ات باشد پس معلوم شد که توقف بر خط تـه وسط بیعت است که چو نسبت
 خط اول با این خط وسط مثلثه بالنکیر مساوی است با نسبت خط اول با خط چهارم و مساوی
 با نسبت مکعب خط اول و مکعب خط وسط پس از این ثابت میشود که هر نسبتی که خط اول چهارم
 دارد باید همان نسبت را مکعب موضوع بر خط اول مکعب موضوع بر خط وسط داشته باشد
 پس هرگاه خط اول نصف خط چهارم باشد بفرض باید مکعب موضوع بر خط اول نیز نصف
 مکعب موضوع بر خط ثانی باشد و هو المطلوب چونکه مکعب است که سطوح آن مساوی
 باشند پس استخراج کنیم که طول مدیج فرض شده کافیست بر آن که هر یک از طول و عرض
 عمق مبنی بر این خط خواهد بود و از آنجمله مذکور شد محقق شد که باید نسبت میان خط اول و
 دوم باشد که هرگاه از نسبت مثلثه بالنکیر بر یکدیگر نصف اضعف شود یعنی هرگاه نسبت
 اب و ابر تـه مثلثه یکدیگر نصف شود و هرگاه بر عکس یعنی نسبت تـه و ابر تـه یکدیگر ضعف
 شود و معلوم است که این نسبت بدون کم نمیشود و بعضی اخبار الصاقیه
 کل شیء فی القرآن او فضله یا الخیار یا الخیار ما شاء و کل شیء فی القرآن من لربجد کذا فعلیه
 کذا فالاول الخیار قوله فالاول الخیار ای الخیر و الخیر ای الاحتمار ای هو الخیر الذی یلزم ان
 یخار و الثانی بدلا اضطراری له قال رسول الله اعطیت سوا الطول کما لیتوق

حاشیه

ایضا بلغ قبلا

واعطيت المئين مكان الانجيل واعطيت المئتان مكان الزبور وفضلت بالمفضل ثمان
ستون سورة وهو مائة على سائر الكتب فالقوية لموسى والانجيل لعيسى الزبور لداود
اقول المراد بالتور الطول كصودهي السبع الاول بعد الفاتحة على ان بعد الانفال
البرائة واحدة كما صرح به جماعة والسابعة سورة يونس والمئتان هي السبع التي بعدها
السبع مائة نجا لانها ثمان مائة واحدة فاشق مثل معان ومعنى قد يطلق المئتان على سور
القران كلها طوالها وقصارها واما المئتان فهي مائة اسر ايل الى سبع سور مائة بالامر
منها على نحو مائة اية كذا في بعض النساخ وفي القاموس المئتان القران او مائتي سورة بعد
مرج او الهما والبقرة الى البرائة دون الطول ودون المائتين فهو المفضل او سورة الحج والحمد
والقصص والعنكبوت والنور والانفال ومعه وزوم وبس والفرقان والحج والروعد والسبا
والمائدة وابراهيم وص ومحمد ولقمان والصف والزخرف والموثر والجم والاعراف والجن
والذخا والاحزاب **وقال** ابن الاثير في مهابتي ذكر الفاتحة هي السبع المئتان مائة
بدل ان لانها مائة في كل سورة وتعاد وقبل المئتان السور التي تقصر عن المائتين وترى على
المفضل كان المائتين جعلت مبادئ التي بينها مئتان **اقول** ما ذكره الا في تفسير السبع
المئتان وجعل التسمية بعينه مروي عن الصادق عليه السلام ان القول الخبر او في هذا الحد يبدل
المستفاد منها ان المئتان مائة الثلث الاخر وكان من اللفاظ المشتركة فلا تثنى في **سورة**
قرب الامانة بسند صحيح عن البرقي قال قلت للرضا عليه السلام ان رجلا سمعني انا اقول ان
مرفان بن محمد لو سئل عنه صاحب القبر لم يكن عنده من علم فقال الرجل انما عني ابو بكر وعمر فقال
قد جعلتهما في موضع صدق **اقول** المراد مرفان بن محمد هو مرفان الحار والمرفان الحار
البرقي قال للرضا ان رجلا من العامة يسمع عني حين كنت اقول انه لو سئل صاحب القبر اعني
رسول الله صلى الله عليه واله عن سلطنة مرفان الحار لو سئل عنه ان مرفان رجل من بني امية الذين
كانوا يهزون المنبر بالقرعة وبصل اليه السلطنة ايضا لما كان عند النبي من علم منه وسلطنة
لانه لم يكن في عداد واحد ولما قلنا هذا الكلام قال الرجل السامع عني في نفس هذا عفو حتى

حديث

فقرة رعا

القبيل ابكر وعمر فقال الرضا ان هذا الرجل قد جعل ابابكر عمر في موضع عال ومكان
 وفع جث خصتها بانه لو سئل اعرف ان القصبة لم يكن عندها علم لاجل ان الموان ليس في
 غرضه ان يظهر مكرها لانهما يعلمان كل شيء مع انها لم يكونا من اهل العلم بالاشياء فخذ الرجل
 قد جعلها في غير موضعها في بعض الايام **عنه** الجي اكبرنا الجوان من شئت من خلقه
 ولا تخافا كرامة احد من اوليائك **اقول** بينا نحن هذه الفقرة يتوقف على مقدرة وهي انه
 قد ورد في بعض الاخبار ان الله سبحانه قد هبنا لكل عبد من عبده مقاما في الجنة ومقاما في
 النار فرائد وصار من اهل الشفاة يعطى مقام في الجنة غيره من صار مستعدا للكرامة ومن
 دخل في حرب اليقين وصار من اهل الشفاة يعطى مقام في النار غيره من صار من اهل الشفاة فاذا
 عرفت ذلك فعنى الدنيا اكبرنا لاجل هوان من خلقك بان تعطينا مقام في الجنة اي
 صار من اهل الشفاة ووجب ان تعطينا مقامه واكرمنا بذلك ولا تخافا
 لاجل كرامة احد من اوليائك بان تريد الاستعداد للكرامة والاحسان ان تعطينا مقام احد من اهل
 الشفاة في الجنة فقطعه مقامنا فيها فقهنا منحة اكرامه ولا ريب لانه ليس به طلب افاضه
 وجعله من اهل الشفاة حتى يبق انه لا يلبق مرتبة الانام بل المراد ان بعض مضار من اهل الشفاة
 لا استعداد وسوء عمله وانت تريد ان تعطينا مقام احد فاعطنا مقامه حتى تزيد في مقامنا في
 الجنة **فنهجنا من بعض المجتهدين** اذا دخل الرجل بلحنته في الجنة علمنا
 وجب الفصل على الخنة دون الرجل والانتى **اقول** وذلك الخنة ان كان ملحقا بالرجل فهو
 بالانتى بوجوب غسله وان كان ملحقا بالانتى فله مقاربة الرجل معه بوجوب غسله صلى الله عليه وسلم
 على الخنة الغسل واما الرجل والانتى فلا يجب على احدهما الغسل اما على الرجل فلا حرج ان يكون
 الخنة بوجوب مقاربة الرجل الرجل في القبيل بل دون الانزال لا بوجوب الغسل واما على الانتى فلا حرج ان
 كون الخنة امره ومقاربة المرأة للمرأة لا بوجوب الغسل فلتا في احتمال عدم وجوب غسل
 بالنظر الى كل منهما بسقط الغسل عن كل منهما الاصل عدم التكليف الى ان يقطع بثبوته مروى
 في العيون وغيره كتبت الاخبار عن علي بن موسى الرضا عليه السلام عن ابيه موسى بن جعفر عليه السلام

علا مرقى

حاشية

غائبه جعفر بن محمد عليه السلام ان سلیمان لما بلغ وادی النمل وقالت نملة يا ابها النملة
 ادخلوا مساكنكم الخ وطلب سليمان وتكلم معها في ذلك واجابت فقالت النملة لانت اكبر
 ام ابوك داود قال سليمان بل ابي داود وفظالت النملة فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف
 اسم ابيك داود قال سليمان مالي لهذا علم قالت النملة لان اباك داود داوي جرحه بود فمتي
 داود وانت سليمان ارجوان تلحق يا ابيك الخ **اقول** الذي كثره النملة يحتمل وجوها
الاول وهو الاظهر از المعنى ان اباك لما ارتكبت ترك الاول وصار قلبه محرجا بذلك
 فداواه بوذ الله تعالى ومحبه فلذا سمي داود اشتقاقا من الذوا بالود وانت لما تركت ترك
 الاول بل انت سلم منه فسميت سليمان فخصوص العلتين للتسميتين صارتا علة لزيادة
 اسمك على اسم ابيك ثم لما كان كلامها موهما لكون سليمان اسما من فضل من ابيه استدكت
 ذلك بان ما صدر منه لم يصير سببا لنقص بل صار سببا لكمال محبه وتمازى موذره وارجوان
 يلحق ابنا يا ابيك في ذلك **الثاني** ان المعنى ان اصل الاسم كان داوا جرحه بود وهو اكثر
 حواسك وانما صار بكثرة الاستعمال داود ثم دغاله ارجوان تلحق ابنا يا ابيك في الكمال
 والفضل **الثالث** ان المراد ان هذا الاسم مشتمل على تسليم او تاخوذ منه والتسليم قد
 يستعمل في الجرح كالذي نفعنا الصلحة وسلامته وانت تسليم من المذاواة التي حصلت لا ابيك
 بعد جرحه ترك الاول فلما هذا سمي سليمان فالحرف الزائد للدلالة على وجود الجرح فجا
 ان الجرح زائد في البدن او النفس فاصل الخلقه كان في اسم حرف ائد للدلالة على ذلك وفيه معنى
 لطيف هو ان هذه الزيادة في الاسم الدالة على الزيادة في التسمي ليست بما يزيد به الاسم والمتم
 كما لا بل قد يكون الزيادة لغیر ذلك **الرابع** ما يفهم مما عرفت الصدق والاباب المذكورة والخبر
 فيه به حيث قال باب العلة التي مزاجها زيد في حروف اسم سليمان حرف من حروف اسم ابيه داود فلعلمه
 فم الخبر على ان المعنى انك لما كنت سليمان اريد ان يشتق لك اسم يشتمل على السلامة ولما كان ابوك
 داود داوا جرحه بالود وصار كما لا بد لك ان الله نعم ان يكون في اسمك حرف من حروف اسم ابيه تلحق
 به في الكمال فزيد فيه الف وما يلزمه لتمازى التركيب صحة من التوثق فصار سليمان والا لكان

يَعْدَى بِذَلِكَ الْحَرْفِ كَأَنَّهُمْ لَمْ يَضَعُوا شَرْحًا فِي قَوْلِهِمْ بِأَنَّ الْحَرْفَ تَرْتِيقٌ مَتَى لَمْ يَخْضَرْ هُنَّ
 مَعْنَى رَوَيْنَ وَضَمْنِ لَحْنٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَقَدْ أَحْسَنَ بَدَأَ الْخَوْفِ مِنَ السَّيِّئِ مَعْنَى لَحْنٍ الْكُفْرَانِ
 ذَهَبُوا إِلَى جَوَازِ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ شَرْحٍ وَدَوَّنَ بِهِمْ أَقْلًا يَتَسَفَّاهُوا فِي جَذْوَعِ الْخَلِّ لِلْإِسْتِعْلَا
 وَأَنَّهُ مَعْنَى عَلَى الْبَاءِ فِي بَدَأَ الْخَوْفِ لِلْبَيْتِ وَأَنَّهُ مَعْنَى فِي الْبَاءِ فِي أَحْسَنَ لِلْغَايَةِ وَأَنَّهُ
 إِلَى هَذَا حَدِيثٌ رَوَى التَّبَخِيُّ فِي التَّحْدِيدِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ
 قَالَ أَكْثَرُ مَا يَكُونُ الْخَبْضُ ثَمَانًا وَإِذَا يَكُونُ ثَلَاثَةً أَقُولُ الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ أَكْثَرَ عَادَاتِ
 النِّسَاءِ فِي الْخَبْضِ ثَمَانٌ مِمَّا أَنْ الْعَالِيَةَ أَكْثَرُ النِّسَاءِ أَنْ عَادَتَهُنَّ فِي الْخَبْضِ ثَمَانَةٌ وَكَوْنُ عَادَتِهِنَّ
 ثَلَاثَةً قَلِيلَةٌ وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ أَكْثَرَ إِيَّاهُمْ الْخَبْضُ ثَمَانَةٌ وَأَقْلَاهُمَا ثَلَاثَةٌ كَمَا فَهَمَ التَّبَخِيُّ وَقَالَ أَنَّهُ شَأْنُ
 أَجْمَعَتِ الْعُضَا عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِتَمَّتِ الظَّاهِرُ أَنَّ تَرْكَ التَّامِّ فِي قَوْلِهِ ثَمَانٌ بِإِعْتِبَارِ اللَّيَالِي بِتَلْبِيسِ
 لَعُوقِي يَقُولُونَ الشُّوْرُ مَبَارَكَةٌ يَبْنُوْنَهَا عَلَى مَفْعَلَةٍ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ بِهِمْ وَهُوَ غَلَطٌ وَلَقَدْ
 أَتَاهَا شُورَةٌ عَلَى دَنْ شُورَةٍ وَمَعُونَةٍ كَمَا قَالَ بَشَارٌ إِذَا بَلَغَ الرَّأْيُ الْمَشُورَةَ فَانْتَصَحَ بِرَأْيِ لَيْدٍ
 أَوْ نَصَاحَةِ خَازِمٍ وَلَا تَحْسَبِ الشُّورَةَ عَلَيْكَ عُضَاضَةً فَإِنَّ الْخَوَافَ وَأَمَدَاتِ الْقَوَادِمِ وَالْأَصْلَ
 فِي الْمَشُورَةِ مَشُورُهُ بِضَمِّ الْوَاوِ كَمَا كَرِهَ فَنَقَلْتُ حَرْكَه الْوَاوِ إِلَى مَا قَبْلَهَا وَسَكَنْتُ الْوَاوَ فَقَبِلَ شُورَ
 تَلْبِيسَ الْخَرِّ لَقَوْلِهِ مَا فِي الْأَلْسِنَةِ مِنْ أَنَّ فَلَانًا أَضْفَرَ فَلَانَ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْقَضْبِ فِي
 الْأَضْفَانِ إِذْ لَوْ أَرَادَ ذَلِكَ بِقَالَ هُوَ أَحْسَنُ أَضْفَاؤًا وَأَكْثَرُ أَضْفَاؤًا مِنْهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنَ الْقَضْبِ فِي
 الضَّفْرِ وَالنَّافِذِ إِلَيْهِ الْخِدْمَةُ فَرَادَهُمْ فَرَقْتُهُمْ هُوَ أَضْفَرُ مِنْهُ أَنْهُ قَوِيٌّ مِنْهُ بِالْقَضَا الْقَوِي
 الْخِدْمَةُ لَكُنْهُ مَصْدَقُ ضَفْنِ الْقَوْمِ أَيْ خِدْمَتِهِمْ مِمَّا بَدِيسُ الْإِمْرِ الْمُؤْمِنِينَ بِتَدْبِيرِ
 الْمُؤَحِّدِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ مَا تَسْتَعْمِكُمْ كَيْتَ لَا تَرْتَابِلَيْتُ الْمَعْرُوفَ أَنَّ الْمُرَادَ
 مِنْ قَوْلِهِ مَا تَسْتَعْمِكُمْ مَا أَكَلْتُمْ فِي السَّبْعِ مَكَامٍ مِنْ قَوْلِهِ لَا تَرْتَابِلَيْتُ مَا شَرَفِي الْأَرْبَابِ بِأَمْرِ
 لَيْسَ أَسْئَلُ لَعُوقِي قَوْلِهِمْ لَا مَا اللَّهُ وَقَوْلِهِمْ أَيْ اللَّهُ هَذَا فِي الْأَمْرِ عَوْضٌ عَنْ خَوْفِ الْقِسْمِ
 اعْنِ الْوَاوَ بِجَهْدِ الْخَالِ وَمَعْنَاهُ الْقِسْمُ بِاللَّهِ عَلَى نَفْسِ الْكَلَامِ الَّذِي يَفَاءُ بِقَوْلِهِ لَا لَكُنْ لَهَا عَوْضًا
 عَنِ الْوَاوِ وَأَمَّا مَقَامُهُ لَيْسَ اللَّهُ مَجْرُورًا بِالْهَاءِ وَأَمَّا الثَّانِي اعْنِ أَيْ اللَّهُ فَاصِلُهُ أَيْ اللَّهُ حَالِيهِ

حَدِيثٌ

تَلْبِيسُ لَعُوقِي

أَيْضًا

عَلَيْهِ السَّلَامُ
 كَلَامٌ طَائِفٌ

سَيِّدُ لَعُوقِي

ابرو انصب لفظ الله على نزع الخافض وليست لفظه اى عوضا عن الواو المحذوف بل هو اعلى
 جواب لن سئل والله قسم بالله عليه ثم هاتان الكلمتان مجوز بينهما التقاء الساكنين في كلمة واحدة
 لان ما في الاول لما كانت عوضا عن المحذوف نزلت منزله الجوز من الكلمة فحقق التقاء الساكنين وكذا
 لفظه اى لما كانت ساكنة كرهوا ان يكسر افرق الله بتحقيقه التقاء الساكنين الا ان ذلك
 على سبيل المجاوز دون الوجوب لا يجوز في نحو لاها الله حذف الالف في اى الله حذف الياء
 وفتحها نفع اى الله ولاها الله مخبر ان شئت جمعت بينهما بين الساكنين وان شئت تجمع
 بينهما بل حذف الالف في الاول وحذف الياء او فتحها في الثاني **قولك ربنا**
 ولا نكم شهادة الله وان امكن الاثمين قد روى عن ائمة المؤمنين عليه السلام والتعبير الوقف على
 شهادة والابتداء بلفظ الله بالمدور وى اى بغير المدون الاول على طرح حرف القسم
 وتوقيف حرف الاستفهام عنه وبناء الثاني على حذف حرف القسم من دون تعويض كما ذكره
 سبويه من ان منهم من يحد حرف القسم ولا يعوض عنه في الاستفهام فيقول الله لقد كان
 كذا و اى الله لقد كان كذا وعلى اى قد بر الابه هكذا ولا نكم شهادة والله **معنا**
بايهم في نظر ان دبره كل محبط جذر تصحيف ضد نسخ يود هذين مصحف كرم
 نام ان دان كرمند را نبود ضد نسخ فقد بود نبون وقاف ومراء تصحيف ان شد است
 وفاء وعدد حرف ان چهار صد هشتاد و چهار است بعد ان ببيت و دو است دبره هركه
 محبط ان ببيت و دو فرض شود بايد قطران هفت باشد دبره كه محبط سه برابر و سبع قطرة
 كه قطر ثلث الاسبع محبط باشد و بحساب اجد هفت زائجه است پس جذر تصحيف ضد نسخ
 زائجه است چون آن مقارن شود با مصحف علامت عقرب كه را همله است بزاكشان عثر
 در نجوم زائجه است تصحيف آن را همله است و حاصل ميشود هو المطلوب **قولك**
 حنه اذا اتيا اهل قرية استطاعوا اهلها ان قبل ما التكتة في وضع المظهر هنا موضع الضمير
 اذا كان حق الكلام ان يقول استطاعوا فلنا كان التكتة التاكيد والنصب على الهمزة قبل

الرب

تصحيفات

ان قوله تعالى استطعنا صفة لقوله قريه وليس جوابا للشرط وجوابه هو قوله قال وعلى هذا لا يتأنا
بالاصل مضافا الى ضمير القريه لازم لتفصيل الربط بين الصفة والموصوف فلا يكون من باب وضع
المظهر موضع المضمع حتى يحتاج الى نكتة ويورد عليه انه كان من الخبز ان يجعل قوله استطعنا صفة
لاهل قريه بل هو الاولى اذا استطعنا انما كان منهم وح كان الاثنان بالضمير كما يفردون احدهما
الى اعاده الاهل هنا الباعث لجعله صفة لقريه بدون الامل مع كونه اخصر واضمح ويمكن ان تبقى النكتة
في ذلك اقربته القريه مع جريان سائر الاوصاف والاحكام هنا على القريه كقوله تعالى فوجدا فيها
جدارا يربدا ان ينقض وفيه فافيه **قوله تعالى** في اخر سورة البقرة فاستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهادة ان تقبل
اجدهما فقد كرا احدهما الاخرى المشهور بين المفسرين ان الضمير في احدهما في الموضعين
يرجع الى امرتين والمعنى ان لزم امراتين لاجل انه ان شئت احداهما فاستشهدوا كرا احدهما وحي
المتذكرة للاخرى المعنى المناسبة فان قيل بالنكتة في وضع احدهما موضع الضمير مع انه اخصر
بان هو فنذكرها الاخرى اى فنذكر المرأة المناسبة المرأة الغائبة المتذكرة قلنا الظاهر ان النكتة
فيه انه على تقدير الاثنان بالضمير يلزم تقديم المفعول على الفاعل مع ان الاصل والاولى ان يقدم
الفاعل وعلى هذا فاحدهما فاعل والاخرى مفعول فاحدهما هي المتذكرة والاخرى هي المناسبة
لا العكس ويمكن ان يكون المراد باحدهما الاولى هي احدى الامرتين وباحدهما الثانية هي احدى
الشهادتين وعلى هذا فلا اشكال ويمكن ان يقال ان النكتة فيه انه مع تذكر احدهما ونسبنا
الاخرى يمكن في بعض الصور ان يذكر كل واحد منهما الاخرى وذلك بان يكون المتذكرة متذكرة
في الجملة فاذا حكمت ما في ذكرها تذكرت الاخرى المناسبة ورجعت خاكبة للقصة على التفصيل
متذكرة المتذكرة في الجملة على التفصيل وعلى هذا القول لو قال فنذكرها الاخرى لكان يلزم
نخصنا التذكير بواحدة فقط وهي المتذكرة ولما قال فنذكر احدهما افادنا ذكر كل منهما الاخرى
في صيغة نسبا احدهما شتم في الابهة اشكال اخر وهو ان كان في قوله لم يكونا مائة واسمها شهيدين

ابا

من الرجال فبصر المعنى فان لم يكن الثعبان من الرجال رجلين وظاهر ان هذا غير صحيح لاستلزام
 سلب الشئ من نفسه وجوابه ان هذا ضرب من التجريد والمرداته والى يكن الثعبان رجلين لا الثعبان
 من الرجال بان يوجد الثعبان واكثر ولكن لم يوجد فيهم اثنان من الرجال فاللزام ان يكون
 بدل رجل امرأتين ويمكن ان يجعل كان ثامة ويجعل رجلين خلا **قوله تعالى في سورة الأعراف**
وَأَدْنَىٰ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فقل وجدتم ما وعدناكم
 حقا انز قل لم يقل ما وعدكم كما قال ما وعدنا وما النكته في ذلك قلنا النكته فيه ان ما عهد
 من الموعود لم يكن باسمه مخصوصا وعدناهم كغيرهم اهل الجنة والبغى الحساب والى ان وعد
 الخصوص وعدناهم هو دخولهم في النار وتعليقهم بها ولا ريب ان ما يسوهم وبوجب حشرهم
 ونذاهم لا يخصر بذلك بل دخول المؤمنين في الجنة وتسعهم فيها البقي ما يسوهم وبوجب نذاهم
 ووعد ذلك انما كان للمؤمنين دونهم فلو قال وعدهم بخسر موجب نذاهم مجرد تعذيبهم بالنار طلق
 الوعد ليعم الكل وبكسر نذاهم وحشرهم ويمكن ان يكون النكته فيه بعدهم عن مرتبة الخطاب
 وعدم قابليتهم واهليتهم لذلك وان كان بوعد العذاب **سؤال** الى خاله انا خالها
 ولي عمة انا عمتها فاما التي انا عمتها فان ابى امه امها ابوها اخى واخوها ابى ولي خاله هكذا
 رتبها ولنا مجوسا ولا مشركين شرعينا احمد امها **جواب** الرجل الذي له عمة وهو
 عمتها هو رجل لراحم لانه وجدته لابي له فزوج الاخ بالجد فاولدها بنتا فذلك البنت عمة هذا
 الرجل لانها اخت لابي له وهو عمتها لانه اخو ابها واما الذي له خاله وهو خالها فهو رجل لجد
 لامة واخت لابي له فزوج الجد بالاخت فاولدها بنتا فهذه البنت خالة الرجل لانها اخت امه
 وهو خالها لانه اخو امها **سؤال احسن** اكر بر سندك عدد تضاعف بوقت شطرنج له
 شصت و چهار است چند است هر كاه ان عدد در مانند چهار كندم فرض بغيره در خانه اول بگذران
 كندم كذاشته شود و تضعف شود تا خانه اخر وزن كندم تخمينا چه قدر ميشود **جواب**
 بدانكه اگر در خانه اول بگذران كندم فرض و تضعف شود تا اخر مجموع كندم بر سبيل تضعف
 در شصت و چهار خانه كذاشته شد بقدر هست كه دو بست و پنجاه و شش مملكت فرض شود
 كندم

اربعه

سؤال في

سؤال في

کرد هر مملکتی دو بیت پنجاه و شش شهر باشد و در هر شهری دو بیت پنجاه و شش کاروانسرا
 بود و در هر کاروانسرا دو بیت پنجاه و شش حجره باشد و در هر حجره دو بیت پنجاه و شش خرگاه
 کندم باشد و هر خرگاری دو بیت پنجاه و شش من باشد و هر من دو بیت پنجاه و شش ددم باشد
 و هر دمی دو بیت پنجاه و شش کددم باشد و هر کددم از آنجه که آن دو بیت پنجاه و پنجاهانه
 باشد و اما اول این مطلب اینان میکنند و بعد از آن بیان میکنند بقواعد حسابیه که عدنان
 قضا عین چند میشو لهذا میگویند که حکمی که واضع شطرنج بود چون از واضع کرد و بنظر
 پادشاه عرصه رسانند و در نظر پادشاه بسیار سلیس افتاد پادشاه باو گفت که صلا آن چه
 توقع داری که چون خانهای عرصه شطرنج هشت در هشت است چنانچه مجموع شصت و چهار
 خانه است توقع دارم اول از آن بکجه کندم شفقت فرماید و در خانه دوم در جبهه و در خانه
 سیم چهار جبهه و در خانه چهارم هشت جبهه و همچنین بر دمی که حصه هر خانه ضعف خانه سابق
 باشد انگاه آن مقدار کندم که حاصل شود بانعام بنده شفقت فرماید چون پادشاه این سخن
 شنید از احقر شمر و حمل برداشت همت حکم نمود حکیم با این معنی متفطن شد گفت آنچه من
 طلب کردم خزان پادشاه بآن وفا نمیکند پس بیان لایق نفهم پادشاه نمود و خلاصه
 بیان آنکه بدستور مذکور خانه اول یکدانه کندم فرض میکنم و بیست خانه دوم دو دانه و نیز
 حصه این دو خانه سه دانه باشد و آنرا با چهار جبهه خانه سیم جمع کنیم هفت جبهه شود و آنرا با
 هشت جبهه خانه چهارم جمع کنیم پانزده جبهه شود و آنرا با شانزده جبهه خانه پنجم جمع کنیم
 سی و یک شود و آنرا با سی و دو جبهه خانه ششم جمع کنیم شصت و سه شود و آنرا با شصت و
 چهار جبهه خانه هفتم جمع کنیم صد و یک است و هفت شود و آنرا با صد و یک است هشت جبهه حصه خانه
 هشتم جمع کنیم دو بیت پنجاه و پنج شود و در این هنگام خانهای یکسری تمام شده باشد و از دست
 و پنجا و پنج صد و یک است و هشت حصه خانه هشتم باشد و صد و یک است و هفت حصه خانه نهم
 سطر اول است که هفت خانه باشد و چون حصه خانه هشتم ۱۲۸ است حصه خانه نهم که اول خانه
 سطر دوم است ۲۵۶ است که ضعف آنست پس با این دو بیت پنجاه و شش جبهه که حصه خانه

بیست و یک خانه
 بیست و یک خانه
 بیست و یک خانه

اول سطر دوم است فرض کنیم پس جمع خانهای سطر اول بکدم باشد الا حبه در براک حصه
 خانه هشتم ۲۸ حبه بود و حصه سایر خانها ۲۷ حبه بود و مجموع ۵۵ حبه میشود و چون
 بکدم که در خانه اول سطر دوم است ۲۵۶ است پس ۲۵۵ که حصه خانهای سطر اول است بکدم
 بکجه و بمثل بیان مذکور جمع هشت خانه سطر دوم ۲۵۵ درم باشد و چون بکدم را لا حبه سطر اول
 بر آن اضافه شود ۲۵۶ درم شود پس مجموع خانهای سطر دوم و سطر اول و سطر پنجاه و شش درم باشد الا
 حبه پس این مقدار بکن فرض کنیم و چون حصه خانه هشتم از سطر دوم صد و بیست و هشت درم باشد
 لهذا ضعف آن که ۲۵۶ است حصه خانه اول از سطر پنجم میشود پس حصه خانه اول سطر ثالث
 بکن است نظر بفرض مذکور پس بمثل بیان که مذکور شد جمع خانهای سطر ثالث ۲۵۵ من باشد
 و چون بکن الا حبه سطر دوم بر آن اضافه شود ۲۵۶ من باشد الا حبه پس حصه جمع خانهای سطر
 همین قدر یعنی ۲۵۶ من باشد الا حبه پس این مقدار را بکجه فرض کنیم و چون حصه خانه هشتم
 از سطر پنجم ۲۸۱ من بود لهذا ضعف آن ۲۵۶ من است حصه خانه اول سطر چهارم است پس حصه
 این خانه نظر بفرض بکجه را خواهد بود و بمثل بیان مذکور جمع خانها سطر چهارم ۲۵۵ خردار خواهد
 شد و چون بکجه را الا حبه که حصه جمع خانهای سطر پنجم است بر آن اضافه شود ۲۵۶ خردار
 خواهد شد پس حصه جمع خانهای چهار سطر این مقدار یعنی ۲۵۶ خردار خواهد بود الا حبه
 پس این مقدار یعنی ۲۵۶ خردار را بکجه فرض کنیم و بدست آورد بیان کنیم که جمع خانهای سطر
 ۲۵۶ حجه شود و آنرا کاروانسرای فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمع خانهای شش سطر
 ۲۵۶ کاروانسرا باشد و آنرا شهری فرض کنیم و بطریق مذکور بیان کنیم که جمع خانهای هشت سطر
 ۲۵۶ شهر باشد و آنرا مملکتی فرض کنیم و متوال مذکور بیان کنیم که جمع خانهای ^{هشت سطر} ۲۵۶ مملکت
 باشد پس خلاصه تصاعیف خانهای شش برابر تقریر مذکور در بیست و پنجاه و شش مملکت باشد
 که در هر مملکتی دو بیست و پنجاه و شش شهر باشد که در هر شهری دو بیست و پنجاه و شش کاروانسرا
 و در هر کاروانسرای دو بیست و پنجاه و شش حجه باشد و در هر حجه دو بیست و پنجاه و شش خردار
 کندم باشد که هر خرداری دو بیست و پنجاه و شش من باشد و هر من دو بیست و پنجاه و شش درم باشد

باحد ضرب وین مثل نسبت ضرب دیگر باشد بواحد پس چون نور را در نفس خود ضرب کنند
 عددی شود که نسبت آن بود مثل نسبت نور باشد بواحد پس حاصل که مربع نور است عدد خانه
 هفدهم باشد زیرا که چون خانه هفدهم هم خانه نه است پس نظر بقاعده ضرب نسبت که
 عدد خانه هم بواحد دارد همان نسبت عدد خانه هفدهم بعد خانه هم خواهد داشت چون این
 مربع یعنی مربع نور در نفس خود ضرب شود مربع دیگر حاصل شود که نسبت آن مربع اول یعنی مربع
 نور مثل مربع اول باشد بواحد پس مربع ثانی عدد خانه سی و سیم باشد زیرا که هفتاد و یک خانه هفده
 هفدهم خانه اول است خانه سی و سیم نیز هفدهم خانه هفده است یعنی نسبت که عدد خانه هفده
 بواحد دارد همان نسبت عدد خانه سی و سیم نیز بعد خانه هفدهم دارد چون مربع ثالث را مربع
 کنیم یعنی در نفس خودش ضرب کنیم عددی یعنی مربع ثالث حاصل شود که نسبت آن بعد مربع ثالث
 مثل عدد مربع ثانی باشد بواحد پس این مربع ثالث عدد خانه شصت و پنجم باشد زیرا که این خانه در
 عرض شطرنج بودی زیرا که هفتاد و یک خانه سی و سیم خانه اولست هفتاد و یک خانه شصت و
 پنجم سی و سیم خانه سی و سیم است پس نسبت که عدد خانه سی و سیم بواحد دارد همان نسبت عدد
 خانه شصت و پنجم بعد خانه سی و سیم دارد اما چون خانه شصت و پنجم در عرض شطرنج وجود ندارد
 و خارجای آن شصت و چهار است پس هرگاه ثالث تصف شود عدد خانه شصت و چهارم حاصل شود
 زیرا که عدد خانه شصت و پنجم ضعف عدد خانه شصت و چهارم است یا بر فرض که عدد خانه شصت و
 عدد خانه سابق است چون از خواص اعداد مبتدیه از واحد برین ضعف است که هر یک از اعداد
 مذکور را انداخت بر اعداد ماتحت خود بواحد بنحویکه هرگاه از ضعف عدد اخیر یکی نقصان
 کنیم مجموع اعداد مذکوره یعنی مجموع اعداد از عدد اخیر یا اعداد سابقه بر این حاصل شود و لهذا چون
 از ضعف عدد خانه شصت و چهارم که مربع ثالث است یکی نقصان کنیم عدد مجموع خارجای
 شصت و چهارم و خانه حاصل شود و هم المطلب **قال الله تعالى في موضع ولا تقولوا**
اولادكم من املاق نحن نرزقكم و اباؤهم و قال في موضع اخر **ولا تقولوا اولادكم خشية املاق**
نحن نرزقهم و اباؤهم الوجه تقديم المخاطبين في الوعد بالرزق على اولادهم في الآية الاولى

تراجم
 و تفسیر
 و تخریج

و العكس في الآية الثانية ان الخطاب الأول مع الغفراء بدليل قوله من الاق فكان رزقناهم ام تم
والخطاب في الآية الثانية مع الاعيان بدليل قوله خشية ملاق فكان الامم الانبياء رفع الحزن من الالاق
لاجل اتفاق اولادهم بان ان رزقهم على الله تعالى وان الله تعالى يوزقهم كما انما الطوبى في الدنيا
مسئلة مات رجل وترك اربع نسق بنكاح صحيح واحد منهن توت وتاخذ المهر والثانية
توت ولا مهر لها والثالثة تاخذ المهر ولا مهر لها والرابعة لا مهر لها ولا مهرت كيف يتحقق هذا
الفرض **الجواب** هذا رجل عيب ذو عيب مولا امتهن ثم اعق القيد وتزوج بامرأة مسلمة
واخرى ممتة ثم اعق مولا احد الامتهن ثم مات الزوج فالمسئلة توت وتاخذ المهر والمقترة توت
توت ولا مهر لها والكاتبه تاخذ المهر ولا مهر لها والامه لاشئ لها من المهر والبرك **سؤال الحجاب**
ان قبل اني عدي بن كلهم بما يجدد مع ان مجموعها اخذ ورثتنا هذا يوجد في زوجين وفي زوج
وفر مثال الاول ستة وثلاثون واربع وستون ومثال الثاني تسعة وستة عشر وقد نظم ذلك
بالفارسية هكذا دو محمد ديكه باشد جمله بخدور بياي از دو زوج و زوج فردى مثالش
لو سد بوط وليكن بيانى كرتوا فرد بن مردى **معما بالمشهور** از كرتى مر
چون جوانى شد طى مينا چو شبته اشك و مينا چون پايان شباندايدل هو سدار
چون رشت و تا شود سپه ابد ازوى مراد چون رشت پست است كدر كتابه شب پست و چون
پست و تا شود بجهت تنبيه شود پستان ما بشود و انچه از پستان مباد بشير است چون پايان شب
كر باستان ضم شود بشير ميشو **شبهه معروفه** ما يستلزم وجوده و عدمه
زبد فعل هو موجود او معدوم و على التقديرين يلزم الحال اذ على كل منهما يلزم حارته وهو مح
وهذا التهمة هي شبهه المشهور بالشبهه الحارته وهو انهما ان كانا معدومين
بتصف شي في نفس الامر بالاستلزام وجوده و عدمه لحارته زبد ثم يكون موجود او معدوما و اما اذا
لم يتصف شي بذلك فلا يلزم نهي فانا نختار ان التقى المستلزم لحارته كان معدوم و عدمه بعد
الاستلزام لا بالعدم مع الاتصاف بالاستلزام ولو عاد الثالث وقال ان التقى الذي يستلزم
وجوده حارته وكذا عدمه باقى جبر كان ولو بعدم الاستلزام فعل هو موجود او معدوم فنقول

فقهية
مسئلة

سؤال الحجاب

معما

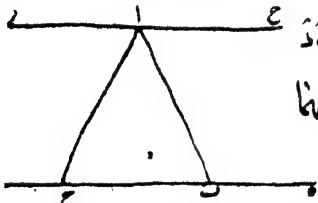
شبهه معروفه

ايضا ونقول ان الحج انما يلزم بعد انضاف شئ في نفس الامر بهذا الاستلزام اذ يلزم الحج على التقيا
 واما اذا لم يتصف به شئ في نفس الامر صلا فلا يلزم فعله بعد الاستلزام في وهكذا كلما عاد الاستلزام
 لغود ايه بمثله ولا يخفى ان هذا شبهة يمكن اجرائها في الزام ائمة محال اريد وكذا في اثبات كل حكم
 شرعي وفي نقضه فلا يمكن الاستدلال بها وقد استدلكنا العلامة في نقض على جواز الصلوة في
 التلوة والقلنسوة المعولتين من وبر غير المأكول كما هو ظاهر ط ونوضح ذلك ان الاضحاب خلتوا
 في التلوة والقلنسوة المعولتين من وبر غير المأكول فذهب اكثر مناهم إلى المنع في نه إلى المنع وقال
 في ط بالكرامة واحتمله صاحب المعبر بعد ان رجع المنع اولا والعلامة في الحج للبسط ما به قد ثبت التلوة
 والقلنسوة حكم مغاير لحكم السوء من جواز الصلوة فيها وان كانا بمنجستين او من حرم محض فلا
 يجوز لو كانا من وبر غير المأكول وبأن الملزوم للمدعى وجودا وعدا ان كان ثابتا بقت المطلوب كذا
 ان كان منقبا ثم اجاب عن الدليل الاول ثم قال والجواب عن الثاني بالمنع من استلزام نفى المكز
 خالته وجوده وعدمه للمط لجواز كون النفي راجعا إلى الذات لا إلى وجودها مع فرض استلزامها
 وجودا وعدمها للمط وظاهر ان قوله بان الملزوم للمدعى هو الشبهة المذكورة قد تمسك بها
 لاثبات حكم شرعي هو جواز الصلوة في التلوة والقلنسوة المذكورين واصلها ان ما يستلزم
 وجوده وعدمه لجواز الصلوة بهما ان كان ثابتا بقت المطلوب كذا ان كان معدما ذكره من جولها
 من المنع من استلزام الملزوم الحج اشارة إلى الجواب الذي ذكرناه واصلها ان ثبوت المطلوب انما هو
 اذا كانت ذات الملزوم في الواقع خالته وجوده وعدمه مستلزما للمطلوب ثم فرض وجوده وعدمه
 والاستلزام ثم معني انه يتبع ثبوت ذات يكون ملزوما في الحالين للمط فالنفي راجع إلى الذات
 لا إلى وجودها مع فرض كونها ملزومة في الحالين له وعلى ما ذكرناه من عدم ملازمة هذه الشبهة
 للاستدلال لجريائنا في اثبات كل محال وفي كل حكم شرعي ونقضه يظهر ان عرض العلامة من
 ايرادها ليس الاستدلال والاثبات بما ابل انما ذكرها لادنى مناسبة تشهد لاذهان الناظر
 وتهدد لافهام المتعلمين وأشار إلى جوابها التلا بغير بعض الطلاب اذا اوردت عليها ولم تهتد
 على حلها ثم يمثل الجواب الذي ذكرناه للشبهة المذكورة بنقد شبهة مشهورة اوردت على كون

النسبة خارجة عن الطرفين اعني المنتسبين وهي انا اذا اخذنا جميع المفهومات بحيث لا يثد عنها
 شئ من المفهومات اصلا ثم بنينا هذا التجميع الذي لا يخرج شئ من المفهومات الى جزئه فلا شك في
 انه يتحقق نسبة بين التجميع وبين هذا الجزء فلك النسبة داخله في التجميع لغرضه بحيث لا يثد
 مفهوم اصلا وخارجة عنه ايضا اذ النسبة خارجة عن طرفيها ولقوة هذه الشبهة ذهب بعض الافاضل
 الى انه لا يجب كون النسبة خارجة عن الطرفين ولا يخفى فساد هذا التصحيح ان يدفع بمثل الجواب المذكور
 بان يقر فرض جميع المفهومات بحيث لا يثد منه مفهوم ممكن الحصول بالاجماع فرض نسبة هذا التجميع
 الى جزء بل فرض الجميع بالحيثية المذكورة مع نسبة الى جزئه يتحقق باعتبار النقضين وذلك
 لان كونه بحيث لا يثد منه مفهوم ممكن حصوله يتحقق عدم امكان نسبة الى شئ ونسبة الى
 جزئه يتحقق امكانها فكانت قلت جميع المفهومات التي نسبت الى جزئه خارجة عنه في اخذها فلهذا
 تلك النسبة خارجة عنه لا نعم يمكن فرض جميع المفهومات الحاصلة حين الفرض وظاهر ان
 نسبة الى جزئه خارجة عنه لعدم حصولها حين الفرض واما اذا فرض جميع المفهومات بحيث لا يخرج
 منه مفهوم ممكن تحقيقه وفرضه ولو بعد ذلك الفرض لا يمكن اجتماعه مع اعتبار نسبة الى شئ
فائدة حكيمية نبل لو جاز وجود غير المتناهي لزم قطع الخططين معا واحدا فاما مسانة
 غير متناهية في زمان متناه **اقول** بيان ذلك انه لو وجد خطان غير متناهيين فلما ان
 ان نفرض انتقال احدهما من الموازة الى وضع المناسبة فاذا انتقل احدهما من الموازة الى المناسبة
 لا بد ان يحصل هذا الانتقال بمرحلة ما في الجملة فيقطع احدهما الاخر ولو اخذنا الى غير النهاية
 لا محالة وذلك لان المناسبة بقبض الموازة والتوازن خطان لا يلاقي احدهما الاخر ولو اخذنا
 الى غير النهاية فالمتساويان خطان لا يلاقي احدهما الاخر عند اتناهيهما وفيما نحن فيه فرض الخطان
 غير متناهيين فيجب ملاقاتهما ولا يجوز ملاقاتهما بالطرف لمساواة اللامتناهية المفروضة فيجب ان يكون
 الملاقات بوسط وهو التقاطع ونحن نقول ان نقطة فرض ونوع التقاطع بها يكون ما فوقهما
 الخط غير متناه كما هو الفرض وطان كل نقطة بفرض التقاطع بها يكون التقاطع حاصلا قبلها
 فلا بد ان يحصل التقاطع بنقطة فوقها من نقطة نفرض ولو الى غير النهاية حصول التقاطع

فائدة حكيمية

بها الأولاد وان يحصل القاطع بنقطة اخرى فوقها فلنزم مداة الحذا الما بل جميع القاطع
 القوابة الغير المتناهية من الخط الغير المتناهي فلنزم قطع الخط الغير المتناهي في زمان متنا
 وهو زمان الحركة البهيم وهذا البرهان قريباً راجع الى برهان التخلص المذكور انه ابن كونه
 في شرح التلويحات وهو اننا نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين قد خرج احدهما من مركز
 فاذا فرض تحرك الكرة بجسج القطر المقاطعة الى الموازية فلا بد ان يتخلص الخط الاخر
 هو انما يكون عند نقطة ينتهي بها الخط مع كونه غير متناه وهو **نقطة جبراً للمعالم**
 وهو قوله في وجه تساوي الزوايا الثلث لقائمتين اذا اسقط الاربع من التبقى اثنان بانه
 اذا خرجنا ضلع β من مثلث $\alpha\beta\gamma$ من الطرفين الى δ واخرجنا من نقطة α الى γ خطاً
 موازاً لخط $\delta\epsilon$ حدثت من وقوع $\alpha\beta$ على δ زاويتان معادلان لقائمتين ومن وقوع $\alpha\gamma$
 عليهما $\beta\gamma$ زاويتان كل من وقوع احدهما على γ زاوية زاويتان كل وهذه ستة زوايا
 معادلة لتقوائم وجه المعادلة وهي مشتملة على الزوايا الثلث للمثلث الاربع المتكافئة
 غرضنا اني $\alpha\beta$ $\alpha\gamma$ $\alpha\delta$ ثم نقول زاويتا $\alpha\beta$ $\alpha\gamma$ معادلان لقائمتين لانهما



داخلتان في جهة واحدة حادثتان من وقوع خط $\alpha\beta$ على δ زاوية
 المتوازيين فيثبت التاسع والعشرين من اولى الاصول تعادلهما
 لقائمتين وبمثل ذلك يثبت ان زاويتي $\alpha\gamma$ $\alpha\delta$ ايضاً

معادلان لقائمتين فاذا اسقطنا الاربع المعادلة لاربع تقوائم بقيت اثنان من المعادلات لتساوي
 تقوائم زوايا الثلث للمثلث معادلة لقائمتين وهو المطلوب وللعبارة محامل وتوجهات اخرى
 ذكرناها في توضيح الاشكال ثم لو اخرج $\alpha\beta$ من جهة β يحصل به زاويتان لغريان معادلتي
 لقائمتين فلو قبل لواسط التسع اثنان لكان صحيحاً ولو اخرج $\alpha\gamma$ من جهة γ يحصل ايضاً
 لغريان معادلتي لقائمتين وح لو قبل لواسط الثمان من العشرين اثنان لكان صحيحاً ولو اخرج احداً
 من جهة α يحصل اثنان كل وح لو قبل لواسط العشرين اثنان عشرية اثنان لكان صحيحاً ايضاً
في الحديث بيننا وبينكم عيبه مكفونة اي مشحونة مقلدة على انبائها وهذا مثال بغير

للقدر والقبلة من النمل والغش فيها اتفقوا عليه من الصلح والهدنة وقبل معناه ان الشربينا
 مكفون كما يكف العبد الى الوفاء على ايهما من المتاع فكانهم قد جعلوا ما اصطفاوا عليه غنا
 واشترعوا اى اتفقوا عليه **قال الباقر عليه السلام** خالطهم بالبرائة وخالطهم
 بالجوانبة اذا كانت الامر صديانة اصل البرائة من الراى الخارج والجوانى من جوابه
 اى خالطه والالف التون بينهما من زيارات النسب الامر بالكسر بمعنى الامارة فالغنى خالطوا
 الناس بالعلانية والظاهر والظهور بالبر والباطن اذا كانت الامارة بيد الصبيحة والسفهاء
 حدثت لمان وخر اصل جوابه اصل برائة اى اصل باطنه فقد اصلح ظاهره وفى حديثه
 ان لكل امر جوابا وبرائيا **معما باسم ضياء** نقاش لم كرفت قد تونكاشت بركار
 كشاده وانكون ساريداشت تادور خط كشدهلى از نامت بود از منى كجائى اندیشه نگاشت
 مراد بمراد از نام وقد صورت قم بيان است كه الف باشد ومراد بركار كشاده نكوشا صورت قم
 مشت است و مجموع بران صيت باشد **معما باسم ضياء** است مجموع حرف ضياء انقلب
معما باسم قاسم زوج اول كبر و نصف او ضعف ضعف او پس يكن در ضعف
 ضعف ضعف جملة ضرب تاسود نام شمعى حاصل كه ضرب تغ او ميكند نصف نصف ضعف مخالف
 و زوج مراد از زوج اول دو است كه ب باشد و از نصف ان بيان است كه ا باشد و ضعف
 ان باز دو است كه ب باشد و مجموع آن پنج ميشود و ضعف پنج ده ميشود و چون بيت كه
 شود و بيت ميشود كه ر است و چون با سه حرف سابق كه ب آ ب باشد ضم شود با بر ميشود
 هو المطلوب **معما باسم خيسر** كز روز نخست هم خودش چون اخر سكرتزل
 خاصا هم خاك در او است مراد است كه لفظ نخست خودش كه باز نخست باشد يعني ابتداءى
 آن كه نون باشد برود همچنانكه اخرا آن كه تا باشد باز برود يعني دو شود با بر معنى كه بدل با آن
 شود **سؤال التختانى** ان قبل قد صرحوا بان لو ثبت وجود الجزء الذى لا يتجزئ لم
 ان يكون طوابع الربع المحدود بالاعتدالى في خط الاستواء ربعا واكثر الربع كيف لم
 قلنا بيان ذلك انه قد تفرق الصبيحة ان الطوابع المحدودة بالاعتدال في خط الاستواء اذا

حديث

معما

ايضا

ايضا
 معما باسم خيسر
 كز روز نخست هم خودش چون اخر سكرتزل

كانت اقل من الربع فهي اعظم من المطالع لانها وتقام به والمطالع وترخاذه فالمطالع انقص
لو كان المعدل والبروج مركبا من الاجزاء التي لا يخرج في وطلع ربع المعدل الربعي الاجزاء منه كان
طالع معدن البروج اكثر منه لما عرفت اقل من الربع اذ الربع من الطوالع بطالع مع الربع من الطوالع
وحي لو كان ما هو الاكثر من الطوالع اقل من الجزء حتى ينقسم الجزء الملائق لاول السرطان بطل الجزء
ولزم الخلف وان كان بقدر الجزء فيكون طوالع الربع الاجزاء منه ربعا فيكون طوالع الربع فيكون
اكثر من الجزء مع ان طوالع الربع ربع فلزم ان يكون طوالع الربع المذكور اكثر من الربع مع انه يلزم
ان يكون ربعا **سؤال اخر امتحان** قبل لو وجد الجزء الذي لا يخرج لزم ان يكون لور
الفلك الاعظم ثلثه اجزاء او اربعة للزوم قلنا حاجة ان على وجود الجزء انا لو فرضنا قطر ام
وعلى جنبه وترين ملاصقين له ثم فرضنا قطر النوربه على فوق هذه المثلثة بحيث
بقا انما ولا يخرج عن السطح الحادث من ثلثيها لزم ان يكون هذا القطر المقاطع ثلثة اجزاء لانه
بقاطع كل واحد من هذه المخطوط الثلثة فدون خروج عنها فيجب ان يكون ثلثة اجزاء كل جزء
فوق خط اذ لو وقع اكثر من جزء وانه منه فوق خط لزم ان يطاقه عليه الفرض تقاطعه وتوضيحه
فرض خطوط امد آخر اذ متاسته ولزم كما عن الاجزاء بحث سطح بثلثه عرض على ثلثة اجزاء
فنفرض خط اذ على هذا السطح بحيث تقاطع المخطوط الثلثة ولا يخرج عنه فهذا القطر ان لا في
كل واحد منها يخرج لزم انحصاره في ثلثة اجزاء وان لا في الكل او بعضها باكثر من جزء لزم عدم كونه
مقاطعا له وهو خلاف الفرض فان قبل الحاجة الى فرض وترين بل يكفي فرض وتر واحد مع قطر
وفرض قطر اخر فوقها بحيث تقاطعها ولا يخرج عن سطحها وحي يلزم كون قطر الفلك جزئين وهو
البلغ وعلى هذا في الامتحان لو وجد الجزء يلزم كون قطر الفلك الاعظم جزئين كبقية ان ذلك
فيجب فرض قطر وتر ملاصق معه وفرض قطر اخر فوقها فيلزم كون هذا القطر جزئين لما ذكر
قلنا لو فرض قطر وتر ملاصق معه فخط الثالث الذي فرض فوقه لا يمكن ان يكون قطريا بل يكون
وتراجلان الخط الرابع المفروض فوق خطوط ثلثة وهي الصراط وتران على جنبه ملاصقان له
والحدود انما هو كون القطر ثلثة اجزاء او جزئين واللازم على التقدير المذكور كون الوترين جزئين وهو

ابن

ليس الغرض ان يكون القطر ثلاثة اجزاء ثم الوجه في عدم كون الخط المفروض على فوق قطر وتره ان
 له قطر ان لم يكن ان تم بالمركز لاستلزام مروره به اعوجاجه لانقطاع نصفه على الوتر ونصفه
 على القطر فلا بد ان لا يمر بالمركز حتى يتصور انقطاع بعضه على الوتر وبعضه على القطر بلا اعوجاج
 وانما قلنا انقطاع الخط المفروض على فوق ثلثة خطوط هي القطر ووتران عن جنبه لانه يمكن
 ان يمر هذا الخط الرابع على المركز والخطوط الثلاثة بلا اعوجاج بان ينطبق بعضه على
 احد الوترين وبعضه على الاخر وهو من على القطر في المركز فمثل **سؤال التحق**
 ان قبل صرحوا انه لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزى لزم بطلان الشكل الهامى كغيره من ذلك
 على ما ذكره انا اذ فرضنا احد اضلاع مثلث واقعا على جدار قائم على الارض وفرضنا اضلاعا
 اخر منه على سطح الارض بحيث يكون الضلع المفروض على الجدار قائما عليه فيكون ضلعه الاخر
 اعنى وتر القائمة احد طرفيه على الجدار واقعا على طرف الضلع الاول وطرفه الاخر على الارض
 واقعا على طرف الضلع الثانى ونقص كل واحد من الضلعين الاولين اعنى المفروض على الجدار
 والمفروض على الارض الذى هو قاعدة المثلث مانته جزء يكون احدهما زايا المثلث اعنى قائما
 في موضع قيام الجدار على الارض واحدا منها في الارض بعيدا عنها بمانته جزء والاخرى على الجدار
 بعيدا عن الاولى بمانته جزء ثم نأخذ مثلثات الوتر والخط الواقع على الارض اعنى الزاوية
 القائمة على الارض ونجربها بحيث نجد عن الجدار فاذا تحركت هذه الزاوية جزء تحرك الخط الواقع على
 الجدار وابتعد جزء فبقع جزء منه على الارض وحاما ان يتحرك طرف الوتر الملاقي الجدار وابتعد جزءا
 اما ان يحيط طرفه المتصل بطرف الضلع الواقع على الجدار وابتعد جزءا او ازيد من جزء واحد او اكثر
 منه الاول بوجوب مساواة وتر القائمة لمجموع الضلعين الباقيين لانه كلما تحرك الزاوية رتبة
 على الارض جزء تحرك جزء من الضلع الواقع على الجدار وابتعد جزء منه على الارض فبأن الضلع
 المفروض على الارض وهبط ابتعد طرفه الملاقي الجدار منه بقدر الجزء فاذا تحركت الزاوية
 المفرضه مائة جزء حتى يقع جميع الضلع الواقع على الجدار على الارض ويصير الضلعان خطا
 واحدا واقعا على الارض مقدار مائة جزء وصل راس الوتر المتحرك رفوق الجدار الى اسفله

وشرح
 معنى

فلما بان ذلك

الارض وانطبق الوتر على الخط الذي هو مجموع الضلعين فلهزم مساواة الوتر الذي هو احد
اصلاحي المثلث للضلعين الاخرين وهذا يبطل الشكل الخايرى المثلث لا طولية كل ضلعين المثلث
من ضلع واحد منه والثاني يوجب الانقسام مع انه يوجب انهم كون الوتر اطول من الضلعين وعلى
الثالث انهم يلزم الانقسام ان كان الزاوية من جزء واحد بعض الجزء بان يقطع طرف الوتر المتحرك
على الجذاز فمما قطع الزاوية من الارض جزء واحد واحد او جزئين او ثلثة او اكثر مع كسر الجزء ايضا
وان كان الزاوية جزئين او اكثر فلا كسر في باقي الكلام فيه وقد تقرر ذلك بوجه اخر سميت على وضع
السلم على الجذاز والذالك سمي بالبرهان السلم وهو ان نقرض سائما على الجاهط بحيث يكون بين اسفل^ط
وراس السلم عشرة اذرع وكذا بين اسفلها اى اسفل الجذاز والسلم ثم يجر السلم على الارض فمما
براسه الجاهط بحيث يعظم قاعدة المثلث انا فانا فكلما قطع على الارض جزء قطع راسه على الجاهط
وهكذا فاذ اقطع عشرة اذرع انطبق السلم على قاعدة المثلث فكان السلم عشرين ذاعا بناوى
مجموع الضلعين فلهزم كون ضلعي المثلث كالثالث وهو باطل بالشكل الخايرى هذا نادا كرمى^ث
المطلب المذكور وفيه انه لقائل ان يقول ان طرف الوتر وراس السلم يقطع من الجذاز عند قطع جزء من
الارض اذ يدور جزء والزاوية ليست كغيره من الجزء بل جزء او اكثر تمام فاذا قطع الزاوية المفروضة او اقل
السلم جزء من الارض قطع طرف الوتر راس السلم جزئين او ثلثة او اكثر فلا كسر ورج اذا وصل راس السلم
الى الارض لا يكون المقطوع من الارض عشرة بل اقل منها فيطبق السلم الذي هو الوتر على ضلع الوتر
ضلع اخر لا على مجموع الضلعين حتى يلزم كون ضلع من المثلث كالضلعين الاخرين فانه على انقضاء
الجزء وبطلان لواقيه الذراع او مثله مقام الجزء واورد لزوم مساواة الضلع للضلعين لا بد ان يقال
في الجواب ان طرف الوتر وراس السلم يقطع من الجذاز اكثر مما يقطع الزاوية المفروضة على الارض اذ
اسفل السلم فللقائل بالجزء ايضا ان يقول ان المقطوع من الجذاز اجزاء ثمانية ثم اكثر الاجزاء المقطوعة
من الارض فنامل **سؤال اخر** الثاني قبل لو وجد الجزء لم يزل ما كون المقاطعين
متوازيين او كون المتقاربين من جهة متباعدين فيها كيف يتبينه **جواب** ان بيان الساتنا
نفرض دائرة مركبة من الاجزاء ويخرج فيها خطين متارين بالمركب من طرفيهما جزء واحد من محيط
الذاتين

في
سؤال اخر

الدائرة فها متقاطعان على المركز فالانفراج الذي بينهما قبل التقاطع لا يمكن ان يكون قاطعاً للجزء
 الاستدلال الانقسام فاما ان يكون بقدر الجزء او اكثره الاول يستلزم الاول والثاني الثاني
سؤال آخر متعلق قبل لو ثبت وجود الجزء الذي لا يتجزأ لزم ان يكون البعد الى قصر
 الخطوط بين جزئين مثلاً خمسة وسبعة وهو ناقص كيف يلزم ذلك **جواب** برهان وجه
 اللزوم في ذلك اننا لو فرضنا مثلث متساوي الساقين كل منها ثمانية اجزاء وقاعدته سبعة لزم
 ان يكون ما بين طرفي ساقيه خمسة من قاعدة لا تترك طرفيها والظاهر ان هذا هو راس المثلث اعني
 مجتمع الساقين مشترك بينهما فما بين الساقين من الساقين ان كان واحد فبين الساقين
 منها اثنان وبين الخاسين منها اثنان وبين الرابعين اربعة وبين الثالثين خمسة وبين الثانيين
 ستة وبين الاولين سبعة وقد كان خمسة فيلزم الفساد المذكور اعني كون البعدين هذين
 الجزءين اعني الاولين خمسة وسبعة وان كان بين الساقين اكثر من جزء فالفاش اشد فلا بد ان يكون
 ما بينهما اقل من جزء فيلزم الانقسام ويبطل وجود الجزء **سؤال آخر** متعلق قبل لو وجد
 الجزء لزم مساواة قاعدة قطعة الدائرة لنفسها كيف يلزم ذلك **جواب** برهان لو فرضنا
 دائرة ووصل بين جزئين منها القطر ثم وصل بين ثمانية اجزاء متوسطها القطر وبين تلكها
 باوتار ثمانية ثم وصل بين طرفي الوترين الاضيقين بخط مستقيم كان هذا الخط سبعة اجزاء
 لانه مركب من ثمانية اجزاء والوتر الثابت ومن جزء القطر وهو وتر قاعدة للقوس الذي
 فرضت مركبة من اجزاء ثمانية متوسطها القطر فيدخل فيها بينة من اجزاء الدائرة هو طرف القطر
 فاذا ساوت قاعدة القطعة قوسها **شكل** روى الشيخ في التمهيد عن محمد بن يحيى
 عن محمد بن الحسين عن محمد بن اسمعيل عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل
 صوب جملته فقص بعضه بما في شيء يعرف قال بالساعات قلت وكيف بالساعات قال ان النقص
 بطلع الفجر وهو في الشق الايمن من الانف فاذا مضت الساعة صار الى الشق الايسر فنظر ما بين
 نفسك ونفسه ثم يحسب فيؤخذ بحسابك لك منه لعل المراد ان الغالب ان النفس في اول اليوم
 يكون في الشق الايمن من الانف يعني ان الشق الايسر يكون في هذا الوقت منك او يخرج

ايضا

ايضا

شكل
حاشي

النفس من الشق الايمن في الاكثر وهذا الخبر من المعصوم ثم ظهر له بالبحر في او بطريق آخر
فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بضرب غيره بعد انقاسه في ساعة ثم بعد انقاس الصحيح انفسها
ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع مجموع الذببة الكاملة التي بارأ انقطاع النفس والكسبة على اعداد
انقاس الصحيح وينظر ان يقع بارأ التفاوت كم هو فمؤخذ من الضارب المستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانقاس فيها من الشق الايمن من الالف
ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا ينبغي ان استعلام
النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عددها كان ولعله انما ذكر ذلك استطراداً ثم ما تضمنه هذا
الحديث من حكم نقص النفس ومعرفة الساعات لانه من طلوع الفجر يكون له عمل به احد من فضائلنا
سوى محبي سعيدي في جامعته قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه يطلع الفجر يكون في
الشق الايمن من الالف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسبه
بؤخذ بمقتضى ذلك وقال العلامة في بؤخذ انقطاع النفس الذببة في بعضه بحساب بارأ الامام
شعر عرجي لا يكون المهر غير لا يكون المهر مهر معنى المصراع الاول وقوله لا يكون في
المصراع الثاني تأكيد لقوله لا يكون في المصراع الاول وقوله المهر مهر مبتدأ وخبر شعر
آخر تركا انقص على كوكب عفرية من في الدجى الاجدل قوله كوكب مرفوع على انه فاعل
انقص وقوله عفرية خبر بقوله على وهذا مبتدأ على جواز الفصل بين الجاء ومجروده وقوله
الاجدل مرفوع على انه فاعل من المصراع الاجدل كانه مضاف الى كوكب على عفرية من في الدجى
الحاصل ان مجرد الاجدل كان كذا في الشهاب الثاقب على مرة الحق في الليل شعر آخر
اعن ترسعت فرقا منزله ماء الصبابة فرعينيك مجوم العين المفتوحة في قوله عن بدل
عن الهرة المفتوحة وهذا الابد الجاهل عندهم كما صرح به في معنى اللبب وغيره فالمراد ان ترسعت
والترسع بمعنى التأمل والتفكر وقوله ان منصوب بمنزج الحافض اعني لفظه من وهي متداً تهويه
مجموع فالعنه من التأمل في منزله من فرقا بهم ملة الصبابة فرعينيك شعر آخر
وانتصر السماء قد كرتني لبالى وصلها بالآيتين كلاهما ناظر متعرا ولكن رابعتها هاهنا

هذا الخبر من المعصوم
ثم ظهر له بالبحر في او بطريق آخر
فمقتضى الخبر ان من نقص نفسه بضرب غيره بعد انقاسه في ساعة ثم بعد انقاس الصحيح انفسها
ويؤخذ التفاوت بينهما ثم يوزع مجموع الذببة الكاملة التي بارأ انقطاع النفس والكسبة على اعداد
انقاس الصحيح وينظر ان يقع بارأ التفاوت كم هو فمؤخذ من الضارب المستفاد من هذا الحديث
انه لو كان العد في الساعة الاولى من اليوم يؤخذ عدد الانقاس فيها من الشق الايمن من الالف
ولو كان في الساعة الثانية يؤخذ عددها من الشق الايسر منه وهكذا ولا ينبغي ان استعلام
النفس لا يتوقف على هذا ولا يلزم عددها كان ولعله انما ذكر ذلك استطراداً ثم ما تضمنه هذا
الحديث من حكم نقص النفس ومعرفة الساعات لانه من طلوع الفجر يكون له عمل به احد من فضائلنا
سوى محبي سعيدي في جامعته قال ويعرف نقص النفس بالساعات لانه يطلع الفجر يكون في
الشق الايمن من الالف ثم بعد ساعة يكون في الشق الايسر فينظر ما بين نفسك ونفسه ثم يحسبه
بؤخذ بمقتضى ذلك وقال العلامة في بؤخذ انقطاع النفس الذببة في بعضه بحساب بارأ الامام
شعر عرجي لا يكون المهر غير لا يكون المهر مهر معنى المصراع الاول وقوله لا يكون في
المصراع الثاني تأكيد لقوله لا يكون في المصراع الاول وقوله المهر مهر مبتدأ وخبر شعر

ايضاً

ايضاً

ايضاً

مفني المضارع الثلاثة الاول ط والمراد من المضارع الرابع اني وابت القم الذي رات عنها العنق
الحقيقي وهي رات القم الذي ان عيني وهو القم المجازي والحاصل انه على الواقع والظاهر
انها وان رات القم الحقيقي في رات القم المجازي اعني نفسها الا انها لما كانت هي عند قمر
حقيقا والقمر الحقيقي عند قمر له القم المجازي بالنسبة اليها فكان رات القم يعني رات عنها
ناظرة الى القم الحقيقي في نفس الامر وهي رات القم يعني لان عيني ناظرة الى القم المجازي
فمن الامر شعرا **خ** ما نالني من سطعها الا والذي عز وجل قوله لا اكذب لقوله ما وقوله
وجعل فاعل لقوله نالني اي نالني خوف من وصلها بالله الذي عز **شعر اخر** التهنيت قلوبنا
وعيوننا وجناحن الناصبات لناهاية قوله التهنيت صفة للسوان المهددة المتقدمة جميع
التهنيت هو اسم فاعل مزايلا لافعال ولما كان التاهب مقديا الى مفعول واحد فانه متعدي الى

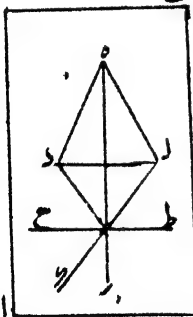
ايضا

مفعولين كما ترى واني وعلم واعلم وهذا التعدية متاعبه وليست قياسية للمفعول الاول التهنيت
هو قلوبنا وعبودنا والثاني لها هو وجناحن والناصب صفة للوجنات والناهي مفعول للناصب
فالعني ان هذه السوان جعلت قلوبنا وعبودنا ناهية لوجنات نفسها اذ لا يزال التحية قبله فكلوا
في جمال المحبوب بعينه ناظر اليه وهذا الوجنات ناهية لقلوبنا وعبودنا التي فرضت ولا ناهية
لوجنات فمن جعل قلوبنا وعبودنا ناهية لوجنات التي هي الناهية للناصب الله هو قلوبنا و
عبودنا **وفي بعض الخلفاء** قال بعض المؤمنين من اصحاب الكاظم عليه السلام
ان موسى جعفر امام فقال ليس امام ان قلت انه امام فلي لعنة الله والملائكة والناس اجمعين
جملة ان قلت لي صفة لقوله امام اي ليس امام موصوف بانزول قلت في حقته انه امام لكان على لعنة
كما هو شأن ائمة الجور بل هو امام موصوف بانزول قلت في حقته انه امام لكان على رحمة الله لا لعنة
ويمكن ان يكون المراد انه لا قول ان امام في هذا الوقت اي في حضورك ولو قلت عندك انه امام لكان
على لعنة الله اذ هو اكون تاو لا الواجب الذي هو الثقة **معما بالمرئي** من ابو زيد
دل سوخته شدن سوخته را از فرخته يعني مراد بودن وديل دل سوخته كما با شد
كرد ديل كرد الالام باشد چون سوخته شود با با في مماند پس حاصل امر اغات غيبة است

عبارت بنا بر بيان متن اينكه
بنيست اخبرنا فاصبحه كرمنا
انام كوم بر من لغت باشد يعني
امام ناحي نهيست در مقام كرمنا
او مستوجبين شوم بلكه او
معما امامت بحق
كچون ما نامست
او قائل و معتقد باشم و اولاما
كوم مستحق جنت و اعوام بود
نملن و غضب است ١٦

مرابود قوی لکن مدانیجات ترتیب میان قن وی نشاء است مراد است که مرابود قن و
 دل سوخته افر و خسته شود یعنی دل بمعنی قلب که برکت بن باشد محقق شود نفی می شود و اظهر
 آفت که مراد این باشد که مرابود قن که این صفت داشته باشد که در دل و سوخته باشد یعنی بای
 ان بر طرف نشاء باشد و دل مانده باشد که حاصل آن باشد که مرابود قن که در دل یعنی قلب نشاء باشد
 و آن سوخته که با باشد باز افر و خسته باشد یعنی عود نموده نفی شد **مسئله در منتهی**
 ان قبل از این که ان الخط المستقیم اذا قام عمودا علی سطحی محیط هذا المخط مع کل خطا یفرض فی هذا
 السطحی ملاقی لهذا الخط القائم علی السطحی بر او تیر قائمه و اما اذا مال الخط الی جانبی السطحی و لم
 یکن عمودا علی السطحی بل ابعده فاتی قسم من الزوا یا یحدث من اوقات هذا الخط الما بال مع الخطوط
 المرفوعة السطحی قلنا محیط مع خطین متصلین به فقط بر او تیر قائمین و مع سایر الخطوط
 بزوا یا حاده منفرجه و یكون اصغر الخوا دة حاق جانبی الما بال و اعظم المنفرجات فی حاق الجانبی الاخر
 جهة المقابل و هو تمام اصغر الخوا دة من قائمین و کل حادة اقرب الی اصغر الخوا دة یكون اصغر الخوا دة
 الی هی اقل منه و الاثنان الخوا دة عن جنبین مع تساوی بعدهما عنه و متساویان و کل
 منفرجة اقرب الی اعظم المنفرجات فهو اعظم من المنفرجة الی هی اقل و الخوا دة ثانی عن جنبین

منتهی



مع تساوی بعدهما عنه و متساویان من طرفی الاعظم اصغر
 الخوا دة یغاطم الخوا دة شبا فشبنا الی ان یصل الی قائمین
 ثم یغاطم کل الی ان یصل اعظم المنفرجات و من طرفی اعظم المنفرجات
 بالعکس من ذلك و البرهان علی ذلك ان نفرض السطحی آ و
 الخط الما بال عمودا و د علی ان نقطة فی الفوق و نقطة فی

السطحی و یخرج من د عمودا و د علی السطحی علی ان یكون نقطة علی السطح و یصل فی السطح و ح و یخرج
 الی ر و من ح خط ط عمودا علی و ر فنقول فلان سطحی مثلث د ح ر یمر بعمود د و یكون قائما
 علی سطحی ت علی قوائمه ثابت فی الثامن عشر من خا دة عشر الاصول من ان اذا قام عمود عمودا علی ط
 فکل سطح یمر به محیط مع الاول بر او تیر قائمه و لان د و ح یصل مشترک بین سطحی آ و المثلث مع ط

عمود على ذلك الفضل يكون عموداً على المثلث ا ب م بعكس الشكل المذكور وهو ما ذكره اخوه من آية
 قد بان انه اذا قام سطح على سطح فكل عمود على فصلها يخرج في احد السطحين فهو عمود على الاخرين
 خط د ه الواقع في سطح المثلث مع خط ح ح م ومحيطا بقائمتين لانه اذا كان سطح مثلث د ه م
 عموداً على سطح الذي هو الفضل لكان كل ضلع فيه المرتفعين ا ب م قائماً عليه ومنها د ه م فوض
 ما بلا فيكون زاوية د ح ح د م قائمتين وثبت الحكم الاول ثم اخرج ك ح ل في السطح غير قائم على ح ط
 ق ر ا وبتا د ح ل د م ك ح ا د م ومنفرجه ا ذ ل و ك ا ن فاقائمتين بلزم ان يكون د م لكونه عموداً على ح ط
 المتقاطعين عموداً على سطح ا ب ل ما ثبت في الرابع من المقالة المذكورة من ان كل عمود على خطين خارج
 من ضلعيهما المشترك فهو عمود سطحهما وهذا خلف فثبت الحكم الثاني ثم نقول الحادة منها زاوية
 د ح ل ونفصل ح ل مثل ح م ونصل د ل ه ل ففي مثلث د ه ل ضلع د ل لكونه وتر القائمة اعني زاوية
 د ه ل اطول من د ه العمود لما ثبت في التاسع عشر من اول الاصول من ان الزاوية العظمى من المثلث
 هو وترها الضلع الاطول ففي مثلثي د م ه د ح ل لاشتر ال ضلع د م و زاوية ضلعي د م ح ل بالعدل
 وكون د ل اطول من د ه يكون زاوية د ح م التي في جهة المبدأ اصغر من زاوية د ح ل الحادة التي من
 في هذه الجهة ا ب م لما ثبت في الخامس والعشرين من اول الاصول من ان زاوية ساوية ساوية
 لغرو كان قاعدة الاولى اطول كانت اوتيهما اعظم ويمثله يثبت انهما اي زاوية د م ه الواقعة في
 حاق جانب المبدأ اصغر من زاوية د ح م ويكون زاوية د م ه تمامها قائمتين اعظم من المنفرجات
 بذلك ثبت المطلوب بما هو فوقه لئلا تعالى وتكلم الناس في المهدى وهكذا ان قبل التكلم
 في الكهول للبر امر عجيباً حقياً ذكره ببيان مقام الامحاز قلنا المراءنة بكلمهم في الوقتين على
 حد واحد وصفة واحدة ولا شك انه غاية الامحاز وقبل انه تكلم في المهد مرة واحدة اظهرا
 لطهارة انه في الكهول بالنبوة والوحى فوق كل سيجان في وقالت طائفة من اهل الكتاب
 امنوا بالنبى انزل على الذين امنوا وجعل لهم اربوا و الفروا اخوه لعلمهم رجوعون ولا تؤمنوا الا
 لينتبع دينكم قل ان الهدى هذا الله ان يوفى احد مثل ما اوتيتهم او يجازو عند ربكم قل ان
 الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله اعلم حكيم معنى الآية الاولى ان طائفة من اصحاب الجود
 خبير

التي

التي

خبرهم اثنا عشر رجلا قال بعضهم لبعض ارجعوا في دين محمد ووجه النهار اى اوله من غير عتقا
واكثر عليه اخوه وقولوا انا نظرنافى كتبنا وشاورنا علما آتينا فوجدنا محمدا ليس بذلك فظهر لنا بطلا
دينه وكذبنا فاذا فعلتم ذلك شك اصحابه في دينهم ويقولون ما رجعوا الا لمرتبين لم فيرجعون
عن دينه واما الآية الثابتة اعنى قوله ولا تؤمنوا به فلها تفسيرات الاول ان قوله لا تؤمنوا متعلق
بقوله ان يؤتى احدى مرتبطة بمعنى عامل دينه ذلك فالمعنى على الاول بغير لفظا اما بقدر حرف الجر
ان اعتبر في لا تؤمنوا معنى الاعتراف ويدور انهم يعتبر دينه ذلك فالمعنى على الاول لا تعترفوا ولا تظهروا
ايمانكم اى تصديقكم بان يؤتى احد مثلنا او تبتم واسروا تصديقكم بان المسلمين قد اوتوا من الله
مثل او تبتم ولا تقشوا ذلك الا لاشياعكم ومن تبع دينكم ولا تظهره للمسلمين لئلا يزدادهم تصديقكم
بذلك شيئا ولا للشركيين لئلا يبدعهم ذلك الى الاسلام وعلى الثانى لا تظهروا تصديق ان يؤتى
احد مثلنا او تبتم اى وارجعوا كى عطف على ان يؤتى والتفسير في مجازكم لاحد لانه في معنى الجمع
يعنى ولا تعترفوا بغير من اتبع دينكم بان المسلمين مجازكم يوم القيمة بالحق وبما لو كنتم عند الحاجة
يعنى علمكم بذلك حاصل لكن لا تظهروا للمسلمين ولا للشركيين لئلا يزدادهم تصديقكم كلمة او
على الوارد في هذا المعنى مثل ولا تنفع ائما وكفورا ولذا لم يجعل يعنى الى ان ردنا بين لا يؤمنوا وان يؤتى
اعنى قوله قل ان الهدى هذا الله اعتراض ومعناه قل يا محمد لهم ان من شاء الله ان يوفقه حتى يعلم او
يردد شيئا على الاسلام كان ذلك ولا ينفع حديثكم ومكركم وكذلك قوله قل ان الفضل بيد الله
التام ان يتم الكلام عند قوله الا لمن تبع دينكم على معنى لا تؤمنوا هذا الايمان وهو ايمانهم وجه
النهار الا لمن كان على دينكم ودخل في الاسلام اى لا تؤمنوا هذا الايمان الا لمن كان على دينكم لاجل
رجوعهم لان رجوعهم كان ارجى عندهم ونفى موقع ان يؤتى ثلثة اوجه احدها ان يتعلق بفعل
مضمر على حذف اللام اى بقرتم ما دبرتم وفعلوه لان يؤتى احد مثلنا او تبتم لا لشيء اخر يعنى ان
ما دكم من محمد بن اوى مثل ما او تبتم من فضل العلم والكتاب فاعلم ان قلتم ما قلتم وقوله ارجعوا
عطف على ان يؤتى اى لمن يؤتى احد مثلنا او تبتم ولما اتصل به وبترتب عليه من حاجتهم لكم عند
دينكم وغلبتهم عليكم يوم القيمة دبرتم ما دبرتم وحملة العدل عن الواو الى الاشارة الى ان كلا

من الامر من مستقل يكون سبب المحذور والغبطة وحقيقة المعنى ان لم يكن لكم باحث على هذا الكبد
سوى علمكم بان الالبته والحاجه المذكورتين كاشان البتة وعلى هذا يكون قوله قل ان الهك هكذا
الله اعتراضا وبؤيد هذا الوجه قرأته ابن كثير ان يؤتى احد بزبادة من الاستغناء للتقديرو
التوبيخ معنى الان يؤتى وثانيتها ان يكون هكذا الله بدلا من الهك وان يؤتى احد خبرا والمعنى
قل ان هكذا الله هو ان يؤتى احد مثلهما او تبتم او يحاجوكم عند ربكم فيقرعوا باطلكم بحجهم ويبدلو
حجتكم وثالثها ان يقتضيت بوتي بفعل مضمر بدل عليه قوله لا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم كأنه قيل قل
ان الهك هكذا الله فلا تنكروا ان يؤتى احد مثلهما او تبتم الخ فان قوله لا تؤمنوا انكار لان يؤتى
احد مثلهما او تبتم الثالث ان يكون الكلامان كلاهما متعلقين بقل ويسبقان يؤتى بفعل مضمر
على حذف اللام اى قل ان الهك هكذا الله وقل لان يؤتى احد مثلهما او تبتم قلتم ما قلتم الرابع
ان يكون الكلام من اول الالبته الى اخرها من الله تعالى تقدس ولا تؤمنوا بها المؤمنون الا لمن تبع
دينكم وهو دين الاسلام ولا تصدقوا بان يؤتى احد مثلهما او تبتم من الذين فلا تبق بعدكم ولا
شرعية بعد شريعتكم الى يوم القيمة ولا تصدقوا بان يكون لاحد حجة عليكم عند ربكم لان دينكم
خير الا دين وان الهك هكذا الله وان الفضل بيد الله فيكون الالبته باسرها خطايا المؤمنين
من الله تعالى قوله تعالى **وَإِنَّمَا تُمَوِّذُ النَّافِثَةُ مُبْصِرٌ** مبصرة صفة لمحدوف هي الالبته
اى نافثة خالكونها الالبته مبصرة هكذا ذكره المفسرون ويمكن ان يكون صفة لنافثة لان يكون بمعنى
بصيرة لانه خلاف معناه الحقيقي بل معناها الحقيقي اى منشا الاستبصار الناس هذا تبتم قوله **قُلْ لِمَا**
مَآزِنُ يَمْوِزُ الْكَافِرُ الْأَمْوَارَ أَيْمُهُمْ ان قيل لم يقل ما من يخوي اشين اولادهم والهم مع ان الامر كذلك
ما النكته في وجه العدل عن ذلك قلنا يمكن ان يكون النكته فيه استحسان الاستدعاء بالعدل في
فان الله وتوجب الموت ويمكن ان يكون التبيين معلومة ذلك من قوله ولا أدنى من ذلك فان يخوي
اشين يدخل فيه فلو قال ولا ما من يخوي اشين الخ لما كان لهذا القول اعنى ولا أدنى فائدة قبل
النكته فيه هان النجوى لا يتحقق بين الاشين اذا لاشان لولم يكن لهما ثالث لم يحتاجا الى النجوى
انما هو في موضع خوف استماع الغير وفيه انما فائدة النجوى الى الثالث فيفيد كون الثالث مستاجزا

ابن

ابن

في دعاء الصبح والمساء
فصل في دعاء

وعلى هذا يلزم ان يكون المراد من نحوى الثلثة كون الاثنين متتابعين والثالث غير مطلع على
نحويها وهو خلاف ما يفهم من الاضافة على انه لو لم يكن واحدا منهم لمطلع على نحوى الاثنين لم
يلزم من قوله وهوذا بعلم اطلاع سبحانه على النجوى اذ يمكن ان يكون حكمه كالثالث الغير مطلع
في دعاء الصبح والمساء من الصفح بوجه كل واحد منهما في صاحبه بوجه
صاحبه فيه قبل الواو الحال والمعنى يدخل كل واحد من الليل والنهار في اخر الحال انه
يدخل صاحبه فيه بان ينقص من احدهما شيئا ويؤيد في اخر كفضان نهار الشتاء وزيادة
وزيادة نهار الصيف نقصان ليله فان قلت هذا المعنى يستفاد من قوله بوجه كل واحد
منها في صاحبه فاي فائدة في قوله وبوجه صاحبه فيه قلت مراده ثم التنبيه على امر مستغريب
وهو حصول الزيادة والنقصان معا في كل من الليل والنهار في واحد وذلك بحسب اختلاف
كالشمالية عن خط الاستواء والجنوبية عنه سواء كانت سكوتية او لا فان ضياء الشمالية شدة الجنوبية
وبالعكس فزيادة النهار ونقصانه واقفان في ثبوت واحد لكن في بقعين ولكن زيادة الليل ونقصانه
فكانه يدخل كل واحد منهما في الآخر والحال انه في وقت ادخال احدهما كالتنهار في الآخر كالليل
في بقعة يدخل الآخر اعني الليل في الاول اعني النهار في بقعة اخرى ولو لم يصحح ثم يقول بوجه
صاحبه فيه لم يحصل التنبيه على ذلك بل كان الظاهر من كل امر وقوع زيادة النهار في وقت ونقصان
في آخر وكن الليل كما هو محسوس معروف الخاص العام قبل كون الواو الحال منبثق على تقدير
المبدأ كما في نحووت وارضهم مالك وقت واصل وجهه وحاصل الجواب ان معنى الجملة انما
وان كان يفهم من الاول فيكون تأكيداً لا انهاء ذكرت للتنبيه وانت جبر ان ابداع كل واحد منهما
في ان واحد بحسب اختلاف البقاع اذ لا يمكن ابداع الليل في النهار في بقعة الاحال ابداع النهار في
الليل في بقعة اخرى وبالعكس فزيادة النهار ينقص نقصانه خالداً بانه وكل الليل في بقعة
الشمالية والجنوبية عن خط الاستواء فالتنبيه حاصل بدون ذكرها وانما ذكرت للتصريح بما
علم ضمناً لانه لما كان امر مستغريب لم يكف بالدلالة عليه بالتنبيه بل دل عليه بالدلائل
الضمنية والتصريحية انما للطبعا بذلك الى شان الامر ثم على ما ذكرناه فتمام معنى الجملتين

انما يتحقق في فصلين وان كان بعض كل منهما يتحقق في واحد لان مفاد الاولى ادخال بعض
 زمان النهار في الليل وبالعكس وكل منهما يتحقق في الجملة الثانية في ان كما ذكره وذلك لا
 يتحقق الا في فصلين من الفصول الاربعة او الثمانية ثم اقول باختلاف البقاء في العرض
 الشمالي والجنوبي وانتقال الشمس عن مدارها والذرات اليومية بحركتها الخاصة بوجوب كل
 بعض زمان الليل في النهار وبالعكس في البقاء الثابتة عن خط الاستواء والجنوبية عنه في كل
 يوم بلبسته من ايام السنة في جميع الافاق الا في المستقيم والرحوى وهذا معنى قوله بولوج كل
 واحد منهما في صاحبه وكذا اختلاف طول البقاء مع الحركة الاولى ففي حال زيادة زمان النهار
 ونقصان الليل وبالعكس في البقاء المذكورة بحسب الاختلافات العرضية بدخول بعض زمان الليل
 في النهار وبالعكس في الاماكن الشمالية عن خط الاستواء المتخلفة في الطول وكذا الجنوبية عنه
 المتخلفة فيه بحسب الاختلاف وهذا معنى قوله وبولوج صاحبه في حال ثابتة تأسس لانها
 اشارة الى نوع اخر من الزيادة والنقصان وعليه تبصر وجوب صوم احد وثلاثين يوما في صورة
 وثمانية وعشرون في اخرى على المسافرين بلدا الى اخر بعيد عنه بعدد ذب الهلال وذلك لان
 كوكب طلوع في المساكن الشرقية قبل طلوعها في الغربية وكذا في الغرب فكل بلد عظم بعدد
 الشرق بالفرق قبل يتأخر عن غرب عن غرب لشرق ببناءه وانما عرف في ذلك باصدار الكسوف والقيامة
 حيث ابتدأ في ساعات اقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربية واكثر من ساعات بلدنا في المساكن
 الشرقية فعرفنا ان غروب الشمس في الشرقية قبل غروبها في بلدنا وغروبها في الغربية قبل غروبها
 في بلدنا وهذا يحتمل عكس ذلك بان يكون الاولى اشارة الى ما يكون بالاختلاف الطولية مع
 الحركة اليومية والثابتة الى ما يكون بالاختلافات العرضية مع الحركة الخاصة الثابتة في محتمل
 ان يكون معنى الاولى ادخال كل من الليل والنهار مكان اخر يدلا منه في كل البقاع فغير عن
 احداث النهار مع امتلاء العالم بالليل وبالعكس بالابلاج الذي هو ادخال الليل في مضيق
 ومعنى الثانية ادخال بعض زمان كل منهما في زمان الاخر في كل يوم بلبته في كل البقاع بحسب اختلاف
 الطولية والعرضية في حال الادخال الاول ويحتمل العكس عليه اي في حال ثابتة تأسس في الجملة

أكثر ما سبق ويتحقق معناها في كل أفاق حتى في الرخوى في بعض أيامه وبهذا التقرير يظهر أن كل ما
 إلهاء الكرمية الأرض والسماء فمائل والحكمة في فضاء كل منهما وزبابة الآخر شيئا بعد شيء إلى أن
 ينتهي كل منهما إلى انتهاء في الزبابة والتقصان ظاهرة إذ لو كان دخول أحدهما على الآخر وذلك بحركة
 الشمس لفلته لا صبر بالابدان والثمار وغيرها كما أن الخروج من حمام حار إلى موضع بارد دفعة بغير
 البدن وبسببه والقول بأن هذا التدرج مستند إلى إبطاء سبب الشمس في الارتفاع والانخفاض
 مجاب بنقل الكلام إلى سبب أن فاز اجتمع بعد ما بين المشرقين شلغ العلة فيه وهكذا إلى أن
 ينشئ الله تدبير العلم الحكيم في مصلحة العالم وما فيه هذا ما ذكره بعض الأفاضل في هذا المقام وأقول
 لا ينبغي أن يدخل الليل في النهار في بقعة معينة في فضل ويدخل النهار في الليل في هذه البقعة
 بعضها في فضل آخر وفي كل من الفضلين يكون الحكم في البقعة الأخرى بعكس ذلك هذه الأحكام
 أربعة لا يستفاد بأسرها من الفقه الأولي صريحاً إذ لو قدمت بقعة واحدة لبدان يحمل إدخال
 كل واحد منهما في الآخر على وقتين إذ في وقت واحد لا يتحقق إدخال كل واحد منهما في الآخر في بقعة
 واحدة بل إنما يتحقق إدخال أحدهما في الآخر فقط ومع إرادة الوقتين يكون الاستفادة منهما مجزئ
 الحكمين الأولين ولا يستفاد منهما الحكمان الآخران أعني عكس الحكمين الأولين في ذلك الوقت
 بعينه بقعة أخرى أو ظاهر قولنا يدخل الليل في النهار ويدخل النهار في الليل أما أنه يدخل الليل
 في النهار في وقت واحد وبقعة على سبيل الانفصال الحقيقي ويدخل النهار في الليل في وقت آخر أو بقعة
 أخرى فكأن أن يدخل من الأول فاد الحكمين الأولين نعم الحق أنه يمكن أن يراد من الفقرة الأولى
 أنه يدخل الليل في النهار في وقت واحد وبقعة على سبيل منع الخلط ويدخل النهار في الليل في وقت واحد وبقعة
 أخرى كأن وجه بهذا الأحكام الأربعة إلا أن ذلك لما كان خلاف الظاهر المتبادر له فكيف يحال إلهام
 وإرادتها من غير حكمين وإن بعكسها لإفادة حكمين آخرين فما عكس الأولين فمائل في الفقه
 مجتهد المسند قال أبو جعفر عليه السلام أنكم تلقون موتاكم لا إله إلا الله عند الموت ونحن تلقون
 موتانا محمد رسول الله وفي فروع الكافي بأسناده المتصل إلى محمد بن مسلم وحفص بن الغزير عن
 الباقر الصادق عليه السلام مثله والظاهر أنه ترغيب للمخاطبين وغيرهم أن ياتقوا موتاهم أي ينجسوا

من اهل الولاية عند حضور موتهم فيكون مجازا بطريق المشاهدة محمد رسول الله لأن اقرارهم بعد
 تذكيرهم برسالة محمد بن عبد الله بوجوب اقرارهم بوحدة الله من غير عكس بل اقرارهم بالرسالة يستلزم الاقرار
 وتصديق بجميع ما جاء به محمد لا ومنه التوحيد والولاية لمن له الولاية فاذا اقر المختص بذلك وقتا
 عليه مات مؤمنا وامنا فليس وشيا طينه ان يامر به بالكفر ويشكك في دينه والخاصة
 توبخ وانكار للاقتضار على محمد تلقين لا اله الا الله عند ظهور امارات الموت وتوعيب على
 تلقين محمد رسول الله لما ذكرناه والوال الحال دهر الاستفهام في انكم محذوفه او هو استفهام
 في صورة الخبر والمراد ان المختص من الخواص كان ام من العوام محتاج الى تلقين الرسالة لثلاث
 بشكك الشيطان وحنوده في دينه فهو كافر بالتوحيد والرسالة والامامة فمغى الحديث
 وانكم تلقون موتاكم محمد لا اله الا الله والحال اننا نقول موتانا محمد رسول الله صلى الله عليه
 فلا يصح فعلكم بل اللازم ان تقتلوا بنا وتلقوا موتاكم الرسالة لثلاث بشكك الشيطان وفي الخبر
 يجني الشيطان اليه ويجلس عند بابه ويقول اترك هذا الدين حتى تجوز من الشدة وهذا
 الشيطان يفتي بالعدالة ويزعم يفتي بصورة ابيه وجد ولحمه وافراده ويقول اعدا غشها
 المديح فانه كنت عليه انا الان منذ فلا بد من التلقين وتذكير العاقد وعلى هذا فاورد في الخبر
 عن سيد البشر صلى الله عليه واله ان من كان امره كلام لا اله الا الله دخل الجنة مشروطا بشرطها
 والاقرار بالنبوة بالاصحاب من بعد من شرطها كما ورد في الخبر عن الرضا عليه السلام ان الايمان الوجوب
 لدخول الجنة اما بتم بذلك وبذلك يجمع بين الاخبار حيث ورد في بعضها تلقين لا اله الا الله
 وفي بعضها مع ذلك محمد رسول الله وفي بعضها معه تلقين ولا اله الا الله واحدا بعد واحد على
 اسمائهم وترتيبهم وقبل في توجيه الحديث ان كلام الفقهاء امر في صوت الخبر والمراد لقوا انتم
 مع تكملة لا اله الا الله واما نحن فنلقن موتانا محمد رسول الله ولعل وجه ذلك ان العقل يتقبل
 في التوحيد غير توقفه على تعقل ارتباط الاجسام بعضها الى بعض فلا يمكن غفلة الخواص
 عنه فلا يقدر الشيطان على اغفالهم عنه بخلاف اثبات النبوة فان العلم به وشوته في نفسه
 يتوقف على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض فليس يتقلا العقل فيه بتلك المشابة فينبغي

التلقين في تلك الحالة وأما العوام فيمكن اغفالهم عن التوحيد ايم في حال السكر فيحتاجون
 الى التلقين والتذكير لذلك لما كان موتاهم من الخواص لا يحتاجون الى تلقين التوحيد ايم
 يحتاجون الى تلقين الرسالة فقط وأما موتى غيرهم فلكونهم من العوام يحتاجون الى تلقين التوحيد
 ايمهم واوردها ايم اولاً فبان الخواص اذا احتاجوا الى تلقين الرسالة في تلك الحالة بناء على
 جواز غفلتهم عنها او قلة الشيطان على اغفالهم فالعوام بطريق اولي يحتاجون اليه ويوجب
 اخر امكان غفلة العوام عن التوحيد في حال السكرات مع كونها ظهراً عند العقل لاستقلاله
 فيه من غير توقف على امر اخر يستلزم امكان اغفالهم عن الرسالة في تلك الحالة بطريق اولي لان
 استقلاله فيها ليس بمحذور ثابت وعلى الوجهين لو كان هذا الكلام من الامام امر في صواب الاجابة
 لكان ينبغي ان يقول انكم تلقون موتاكم لا اله الا الله فحمد رسول الله صلى الله عليه واله عند الموت
 بناء على امكان غفلتهم عنهما معاً ونحن تلقى موتانا فحمد رسول الله من غير حاجة الى تلقين لا اله
 الا الله بناء على عدم امكان غفلتهم عنهما كما فهمه وأما ثانياً فبان اثبات النبوة والعلم بصدقه
 في دعواه النبوة انما يتوقف على ظهور المعجزة على يد اثباته بخارق العادة لا على خلق الاجسام
 وارتباط بعضها ببعض فان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه واله قد ثبتت بحجج اثباتها بالقران العزيز
 الذي اعجز مضائق الخطباء واصم ارحام اعلام البلغاء واصلاب اغاظم فضلاء العرب العجلاء فدون
 توقفه على خلق الاجسام وارتباط بعضها ببعض نعم هذا التوقف اكثري مثل نوع الماء من بين
 اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وامثال ذلك وأما ان العلم بالنبوة وثبوته في
 نفسه يتوقف على ذلك كلياً فلا وأما ثالثاً فلا ان هذا الوجه ينافيه ما ورد في خبر اخر ما من احد
 محض الميت لا وكل به اليك من الطين من ارجى بالكلية وبشكله في فيه حتى يخرج نفسه
 فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ولا ابعاء ان اردت موتاهم
 علمهم السلام عشيرتهم واهل قبيلتهم من البيّن ان كل واحد منهم ما كان من الخواص الذين لا يقدر
 الشيطان على اضلالهم واغفالهم عن التوحيد يستغنى عن تلقينه بل كان اكثرهم من العوام بل ثانياً
 لم يكن بعضهم من اهل العزلة والولاية كما يشهد به التبع وان اردت بهم اهل بيتهم عاماً او خصوصاً

ولدهم فكل لأن المراد بالخواص هي صفات اخذ دينه من الكتاب السنة وصح عقايد بالبراهين
 القاطعة بحيث لا يقعد الشيطان على تشكيكه في دينه وفي المعلوم بدينه أن كل واحد من هؤلاء
 واولادهم ما كان كل كفت كثير منهم في حال استقامته العقل وثبوت النفس فهو أغل الدين و
 نازعوا في امر الامانة فينبغي ان يجعل الاضافتان في الموضعين لادنى ملازمة ويرايدون انهم من
 بحضوره عند سكرانته من اهل الولاية سواء كان من الخواص او من العوام منهم ومن غيرهم فيكون
 المراد انما ان حضرة الموقد عند سكرانته يلقنهم الرسالة لئلا ينسوا اصل الال الشيطان وتشكيكه
 وانتم تخلصون في ذلك فاذا حضروهم تلقوهم بمجرد التوحيد من غير تلقين الرسالة والامر بالحق
 التوحيد من دون الرسالة لا يفيد انما ابل سلا ما لا في الدنيا ولا في الآخرة فيكون الغرض تبييناً
 على الخافدة وترك المتابعة قول لم تعالى كبرت كلمة تضيف على التميز وهي تشبه لغير
 منهم مستخرج كبرت مثل نعم بجلازيد والتقدير كبرت الكلمة كلمة وهذا البلغ واضع من الزنح
 التفصيل بعد الاجمال ادفع قول لم تعالى في سورة الكهف لم يجعل له عوجاً
 فيما قد يتوهم ان قوله فيما حال من الكتاب هو غلط لان قوله لم يجعل له عوجاً معطوف على
 انزل فهو داخل في خبر اصله فعلى جعله خال لا يلزم الفصل بين الحال وفي الحال ببعض الصلة
 وذلك غير جائز فهو منصوب بخبر اى جعله فيما قول لم تعالى وترى الشمس اذا طلعت
 تزاور عن كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه اقول
 تزاور بالتحفيف والتشديد والتحفيف كخذا الفاء والتشديد لا ادغام وترى تزور على وزن
 تحتر وكما امر الزور بالتحريك وهو المبل وذات اليمين جهة اليمين وحقيقتهما الجهة المشماة
 باليمين وتقرضهم يعظمهم ولا تقرضهم وهم في فجوة منه في متع من الكهف ومعناه انه لا يصليهم
 الشمس في طلوعهم ولا في غروبها والسر في ذلك عند اكثر المفسرين ان باب الالف كان مفتوحاً
 الى جانب الشمال فاذا طلعت الشمس كانت على يمين الكهف واذا غربت كانت على شماله فزور
 الشمس فكان يصل الى داخل الكهف كان الهواء والشمس الموافق يصل اليه من جانب الشمال فلا يحرم
 بقبول اجسامهم من صورته عن المغونة والفساد وقال بعضهم المراد ان الشمس اذا طلعت منع الله

ابن

ابن

ابن

تأود

من الوقوع وكذا سال غزونا وكان ذلك ضلحا خارا للغادة ولو كان الامر كما ذكره صاحب القول
الاول لكان ذلك امر معتادا ما لو فاقم يكن ذلك من ايات الله تعالى مع انه نعم بقوله بعد ذلك
من ايات الله **شعر ع** في خبرهم لغوى ولنجبا من نجي العجل خمسة غزوان على الغزاة
مراد ان غزوا باغزوان اسبك وذلك كونه و مراد ان غزوان نجي كل اربع است يعني نجي كل اربع لا تخور
بروان اسبكه نشتره يورندوا انهم يورندوا في الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله انه
قال لو كان الموت يشتري لا اشتراه انسان كرم الطبع ومرضى لهم فوالا لبلغ واسع الجنة والموت
المحرم من المال والمراد من الطيرة لو كان الموت يشتري لا اشتراه الكرم الواسع الطبع عند بعد
اقتداه على المال المحسن به الى الناس المحسن اذ الله يقدر عليه لشدة حبه له وفي خبر اخر
عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا لو كانت الدنيا لا تستغنى على الاكل والمراة ان احببت ان
ان يكون له الدنيا حتى استغنى بها على الاكل لتوفت العيادة عليه وحاصله ان كثرة الاكل
لتمصيل الفوق على العيادة ممدحة كذا قال العلامة في جوار معناه بن سنان لما سئل عن
هذا الحديث في تحمل ان يكون المراد منه التبرع على تعظيم نعم الله تعالى بان لا يستهان بها كما
ورد من استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون واحدة كالغنى بكل اليد لبعض الاسابع
وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه غاطبا لاصحابه انكم كنتم تبغون بعراواتكم
اليوم تملكون الطافا تبعوا الماء بالاجار وقال في الصحاح غاطط البعير ان الغنى بغيره رقيقا والمراد انكم
كنتم سابقا لقون غايطكم باسبا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والعواكة الرطبة وانحصاركم
في الخبز اليابس ومثله اليوم لتمتكم من انواع الطعوم تلقون رقيقا لا يكفي بغير الاجار
بالماء **شعر ع** لبت هل ينفع شيئا لبت شيئا بالوع فاشترت قوله بوع
صل ما من مجهول ولبت الثالثة تاكيدا للبت الاولى ولبت الثانية فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعول
وحله هل ينفع شيئا لبت حلة استفهارة انكادية معترضة فالغنى لبت الشيا ينفع فاشترت
مع ان لبت اعني الثمن لا ينفع شيئا حكاه في شيكا لا لغويته حكى
معبوة قال يورنا من افصح الناس فقام رجل فخرج وجرم فريضه العرب قال افصح الناس قوم عينا

شعر ع

حاش

افضا

افضا

شعر ع

هذا خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لو كان الموت يشتري لا اشتراه انسان كرم الطبع ومرضى لهم فوالا لبلغ واسع الجنة والموت المحرم من المال والمراد من الطيرة لو كان الموت يشتري لا اشتراه الكرم الواسع الطبع عند بعد اقتداه على المال المحسن به الى الناس المحسن اذ الله يقدر عليه لشدة حبه له وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله ايضا لو كانت الدنيا لا تستغنى على الاكل والمراة ان احببت ان ان يكون له الدنيا حتى استغنى بها على الاكل لتوفت العيادة عليه وحاصله ان كثرة الاكل لتمصيل الفوق على العيادة ممدحة كذا قال العلامة في جوار معناه بن سنان لما سئل عن هذا الحديث في تحمل ان يكون المراد منه التبرع على تعظيم نعم الله تعالى بان لا يستهان بها كما ورد من استحباب اكل بعض الاشياء باليدين دون واحدة كالغنى بكل اليد لبعض الاسابع وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه غاطبا لاصحابه انكم كنتم تبغون بعراواتكم اليوم تملكون الطافا تبعوا الماء بالاجار وقال في الصحاح غاطط البعير ان الغنى بغيره رقيقا والمراد انكم كنتم سابقا لقون غايطكم باسبا لعدم تمكنكم من الاطعمة الكثيرة والعواكة الرطبة وانحصاركم في الخبز اليابس ومثله اليوم لتمتكم من انواع الطعوم تلقون رقيقا لا يكفي بغير الاجار بالماء شعر ع لبت هل ينفع شيئا لبت شيئا بالوع فاشترت قوله بوع صل ما من مجهول ولبت الثالثة تاكيدا للبت الاولى ولبت الثانية فاعل لقوله ينفع وشيئا مفعول وحله هل ينفع شيئا لبت حلة استفهارة انكادية معترضة فالغنى لبت الشيا ينفع فاشترت مع ان لبت اعني الثمن لا ينفع شيئا حكاه في شيكا لا لغويته حكى معبوة قال يورنا من افصح الناس فقام رجل فخرج وجرم فريضه العرب قال افصح الناس قوم عينا

من فرائدة العراق وتبا منواع كشكة تميم وتبا منواع كشكة بكر ليس فهم غفنة قضاعة ولا
ططابنة حمير فقال معوية بن وهب هذا القوم قال هم قومي والمراد بالفرائدة اهل العراق
هو غير الكوفة لانهم ما طوا العجم والبطاف غير لغتهم والكشكة بنو تميم يتبادلون لانهم يلحقون
التيمن العجميكان الخطاب للمؤث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس والكشكة بكر تميم لانهم
لا يلحقون التيمن غير العجميكان الخطاب للمؤث فيقولون اكرمتكس ومررت بكس وكل منهما
يلحقون التيمن والتيمن في حال الوقف لا يقاء الكنة اذ لو سكنوا الكاف ذهب الفرق بين المؤث
والمذكر وخصو التيمن والتيمن بالاحاق لخصنا لهما بها من المسمى ثم قبل الكشكة وكشكة
بكر الكاف لان كلا من التيمن والتيمن يلحق بكان المؤث في مكسوق فالحكاية ابنها الكسر
المختار انما بالنسخ لانها مصدرة فعلال الماخوذ منها اشتقاقا وهو مفتوح الفاء واللام الاوتى
ان قوله بجملة بفتح الباء في صدي بجملة ابن كالي بسم الله وان كانت الباء في بسم الله مكسوقا وكذا
التجالة واما السبعة فهو لا يبين الكلام واصله اصول الشبان عند التثنية واصول الازالة
عند القسالة والظطابنة ان يكون الكلام شبيها بكلام العجمي رجل عظم بالكر في لسانه
عجمي لا يفتح ووي ان اشعث بن قيس روى امرانه حكم ما على فزدها عسر الى اظناب يدها الى
مهراشها يريد الى ما بين عليهما امهاها وامتد عليها طاب يوتهم وفي خبر اخر ما احب ان يتي
مطيت بيت محمد صلى الله عليه واله اني احسب خطا باي قوله مطيت في مشهد بالاظناب يعني
ما احب ان يكون بيني الى جانب بيت محمد لا في احسب عند الله كثر خطائي من ذنابي في يتي الى
مسجد شعير فارسي لا انوري جرتكلى خنجر خوخوار توكتي همكاسه كره
دبه استفاء عطفانرا عطشان صفت فاست مراد از قنأنا عالم است كعطشان ونية
اهلاك ناس است مراد استكف قنأنا عالم كرتنه وعطشان اهلا ناس است همكاسه خنجر
خوخوار است كره ان يترتنه خون دشمنانست شجر اخر للخاقاني مربر
ابتن است لعل تواز بوسه ياش تا بخداي شود عيسى يومهم يعني بوسه كذا توكر فتر شو
محبي موات است بر ان شبيه بعيسى است لهذا الب توكر منشا تو ليد است شبيه بمرم ملت

شعر
الانور

ملحاح
الانور

وَالْعَجَبُ

وَالْعَجَبُ

وَالْعَجَبُ

وَجَوْنُ عَيْسَى مَعْتَمِدًا لِي شَدَّ بَوْنَهُ كَرَانُ تَوَكُّرَتِهِ شُدَّ مَتَمُّ بَخْلَانِهِتِهِ بِمَعْنَى بَيْتِ اسْتِكَ
لَعَلَّ تَوَلُّفَهُ لِبَوْنِهِ شَبَّهَ بِرَبِّهِ اسْتِجُونِ اسْتِجَانِ بَوْنُهُ تَوَكُّدًا رَكَانِ بَوْنُهُ اخْتَدَا
تَاانِ بَوْنُهُ تَوَكُّرَتِهِ شَبَّهَ بِعَيْسَى اسْتِجَبَاءُ امْوَالِ كُنْدٍ وَمَعْتَمِدًا لِي شُدَّ شِعْرُ **الْعَجَبِ**
اقبال كرم مبكر دارا بهم را همت بخورد بنشتر لا نعم را بعينه و آوردن كرم از غنم را با
همت منشأ سرور ایشان نمیشود بلکه منشأ حزن ایشان میشود زیرا كه همت انعم غير كرم كتابه
از كرم او است و از لا كرم كتابه از بخل هم است بنشتر نمخورد بغيره همچون خوش ندارد مسئله
صَفَرِ قَبْرِ قَالِ الْقَرْفُونِ اِذَا بَدَّ تَضَعِرُ الْجَمْعُ فَاَنْ كَانِ جَمْعُ قَلَّةٍ فَاَمَّا بَصْعَرٌ عَلَيَّ بَانَةٌ لِقَرِّ
الْقَلَّةِ غَرَفَتْنِي التَّضَعِيرُ فَنَقُولُ فِي كَلْبٍ اِجْمَالُ كَلْبَتٍ اِجْمَالُ الْوَادِ اِلَى الْوَاحِدِ وَبَصْعَرٌ جَمْعُ
جَمْعِ السَّلَامَةِ بَيْنَهَا مَقُولُ بَيْنَهَا كَلْبَاتٍ وَجَمْعَاتٍ وَاِنْ كَانَتْ جَمْعُ كَثْرَةٍ فَلَا بَصْعَرًا ^{عَلَيَّ} لَلْشَّيْءِ
بَيْنَ الْكَثَرَةِ وَالتَّضَعِيرُ فَنَقْطُرُ اِنْ كَانَ لِمَفْرَدَةٍ جَمْعُ قَلَّةٍ اِجْمَالُ كَلْبَانٍ فَاَمَّا يَرُدُّ اِلَى جَمْعِ الْقَلَّةِ فِي
فَضْعَرٍ فَنَقُولُ فِي تَضَعِيرِ غُلْمَانٍ وَدَوْدٍ عَلَيْهِ وَاَدْرَا يَرُدُّ اِلَى مَفْرَدَةٍ فَضَعْرٌ فَرَجْعُ جَمْعِ السَّلَامَةِ فَنَقُولُ
فِي تَضَعِيرِهَا عَلَيْهِمْ وَدَوْدٍ رَاتٍ وَاِنْ يَكُنْ لِمَفْرَدَةٍ جَمْعُ قَلَّةٍ نَقْبُ رَدِّ اِلَى مَفْرَدَةٍ وَتَضَعِيرٌ فَرَجْعُهُ
جَمْعِ السَّلَامَةِ كَمَا نَقُولُ فِي شَعْرًا وَمُسَاجِدَ شَوْعَرٍ وَتَضَعِيرَاتٍ هَذَا مَا ذَكَرْنَاهُ وَهَذِهِ الْقَاعِدَةُ بِنَقْضِ
بَابِ اِنْ اَحَدًا فَاِنْ بَعْضُ جَمْعِ الْكَثَرَةِ لَيْسَ لِمَفْرَدَةٍ جَمْعُ قَلَّةٍ وَلَا يَجْمَعُ مَفْرَدَةٌ اَنْفُسًا بِالْوَاوِ وَالْوُزْنِ
بِالْاَلِفِ وَالْثَاءِ وَذَلِكَ مِثْلُ سَكَارَى وَخَمْرٍ وَتَابِنَةٍ مَا يَجْمَعُ الْكَثْرَةَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَاحِدٌ مُسْتَعْمَلٌ فِي
كَلَامِهِمْ نَحْوُ عِبَادٍ وَاجِبٌ عَنِ الْاَوَّلِ بَانَةٌ مُسْتَلْثَمَةٌ مِنَ الْقَاعِدَةِ وَالْمُرَادُ اِنْ اِلِجْمَاعِ الَّذِي جَازَا نَجْمُ
مَفْرَدَةٍ عَلَى جَمْعِ السَّلَامَةِ يَجْمَعُ عَلَيْهِ فَاَلَا يَجُوزُ فِيهِ لَكَ وَلَيْسَ لِمَجْمَعِ قَلَّةٍ اَنْفُسًا فَالتَّضَعِيرُ مُنْتَعِزٌ فِيهِ
فَسَكَارَى جَمْعُ سَكَارٍ وَخَمْرٌ جَمْعُ خَمْرٍ اَلَا يَجُوزُ اِنْ يَضَعُرُ عَنْ الثَّانِيَةِ بَانَةٌ يُوَدُّ اِلَى اَلَا يَجُوزُ اِنْ يَكُونُ
وَاحِدًا فَعِبَادٌ مَا جَمَعَ فَعَالُوا وَفَعْلَالُوا وَفَعْلِيلُوا وَاَمَّا مَا كَانَ فِي تَضَعِيرِهِ عِبِيدٌ بِدَوْدٍ وَجَمْعُهُ بِالْوَاوِ
وَالْوُزْنِ عَلَى عِبِيدٍ بَدَنٌ وَبِالْاَلِفِ الثَّاءُ عَلَى عِبِيدٍ هَذَانِ عَنْ **مُحَمَّدِ بْنِ جَسْرَانَ**
قَالَ سَلَّمْتُ اِلَى عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْخَيْرُ عَنْ اَبِيهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا رَبِّي قَالَ يَبْلُغُ
بِهِ شَيْئًا اَوْ غَيْرَ الَّذِي قَالَ قَوْلُهُ لَوْ يَبْلُغُ بِهِ شَيْئًا اِلَى يَبْلُغُ هَذَا الْقَوْلُ كَثْرًا وَفَسَقًا لَا تَزَادُ

حديث

غير الذي ظاهراً كلامه اما لانه كان في مقام النظر والتفكر واما قال ذلك على سبيل التفسير
 في انه هل يصلح لذلك لا او قال على سبيل الانكار والاستفهام **وَكَيْلَيْكَ بِدَرْجَتِهِ**
 في الجازات النبوية عنه صلى الله عليه وآله قال ان المسجد النبوي كما ينزى الجدة من التنا
 اذا نعتت واجتمع معناه ان المسجد ينقبض من النخامة كما ينقبض الجدة من النار فالمراد المسجد
 لكونه محل عبادة الله تعالى بحيث ان يكون معظما موقرا والنخامة فيه بوجوب قلة توقيره وتعظيمه فمن
 دخوله فيها يقل عظم قدره وينزوي في العقل لافي الحسن والمحسوس منه يتغير بياحه ويمكن
 ان يراد من المسجد اهله وبقده اهل حتى يكون الاقتباس مستندا اليهم ويكون المنع ان اهل
 المسجد المؤمنين لغاية جدهم في تعظيم المسجد وحفظه عن الخناث وحبائنه عن الاناس بحيث
 ان يكونوا يمشون من النخامة اذا رادوا في المسجد لانه محل عبادة لهم فيجب ان ينزوا عن كل
 خبيث حتى لا يخالطه قلة تعظيمه واحترامه **رَوَى عَنْ الصَّافِي عَلَيْهِ السَّلَامُ** انه قال
 ما توسل الي احد بوسيلة ولا تدع بدراجه اقرب الي ما يريد حتى من رجل سلف اليه في
 يد فادفعها احتقا واحسب تجافا في رابت مع الاواخر يقطع لان شكر الاول ولا يسه
 نفسه بر بكرة الخواص الهدى النعمة البكر لا ابتداء واصنافه المنع والشكر الى الاواخر والاوائل
 اصنافه الى المتفعل ويجعل مراده ثم ان احسن الوسائل السوال تقدم العهد بالسوال فان
 السؤل ثانياً لا يبرئ السائل الاول لئلا يقطع شكره على الاول ومقتضاه ان من يسأل عن شيئاً
 لا يكون له وسيلة ولا ذريعة يقربه الي اخذ ما يريد حتى احسن من تقدم سؤاله ووصول نعمة
 متى اليه فاني اذا عطيت احد نعمة ثم سئل ثانياً اتبع النعمة الاولى بنعمة الثانية واتقرب بذلك
 الى الله تعالى لاني اعلم ان منع النعمة ثانياً بوجوب ان يقطع السائل شكره على النعمة الاولى ثم انما
 كان في المقام فهم انه لا يباين برد السائل ابتداء فذفع ذلك عن نفسه قال ما رضى عنه بر السؤل
 الاول والخوارج المبتدأة وحاصلة في لا رد السؤل الاول لان نفسه لا ترضى بر ومن لم يطلب منه
 شيئاً قبل ذلك وسئل ابتداء ولا السؤل الثاني لئلا يوجب قطع الشكر على الاول
هَذَا مِثَالُ الْعَرَبِ قولهم ذكرته الطعن وكنت ناسياً واصلاً رجلاً حمل على رجل
 بقلته

حديث

مثال

بقوله وكان في يد الحول عليه رُح فأنشأ الدهر ما به فقال له الحامل التي التي فقال ذكرته
الطن وكنت ناسبا ومنها قولهم ذكرته قول حاري أهلي وأصله ^{تدريج} اخرج بطايعه بن
قد ضل من الحق فانه امره مترتبة فاعجبته وذهبت في خلفها وبنى الحمارين فإزال الجحدها
حتى اسفرت عن لسانها فاذا فيها واسع ردي كره المنظر فلما رأى ذلك زال تصغه لها وتذكر
الحمارين فقال ذكرته قول حاري أهلي ومنها قولهم كفت للدعوى أي كفت مؤنة الدعوى
وأصله أن بعض تجار العرب زل بصومعة ذهب أخذوا فقه في دينه وبقصد كبه في عبادة و
يزيد عليه ويقبض لك باتمام أنه سر صليب الزاهب كان من الذهب ثم استاذن في العراق فاذن
له وزوده مطعما وقام لوداعه فلما ودعه قال له صبحك لصيبك كان هذا رسمهم في الدعاء
على المنافر فقال الفاجر المدكوك كفت الدعوة فصادت مثلا ومنها قولهم هان على الأمل
ملافة التبر وهو مثل بصرية في الرجل القليل الاهتمام بشأن صاحبه الأملس هو صبيح الظهر
والدبر الذي قد تبرزه ومنها خبر جالينك تنظيبن وهو مثل بصرية بن بصرى إلى من
يمن إليه ويحسن إلى من يئس إليه وأصله أن بقره كان له خالان أحدهما رقيق جاف الآخر
وكانت تلح الذي يرفق بها ويدع الآخر ومنها حين تلعبن تدرين وأصله أن رجلا كان
ناحثة فقضى طره منها فلما خرج راي في الدار بقلا فحمله وهي لا تدرى فلما ولي تمعها تقول
تجاريتنا سخرنا هذا الاحق ولخذنا من ثلثة دراهم ولم ينقص مناشي فالتفت الرجل فقال
حين تلعبن تدرين **شعر فارسي** زهدت وفضلته وضوكر بيسمير بزدي
خون چهارمادار از بطن سر دختراورد معرفت داشت که این شعر در وصف زهد جنب
امیر المؤمنین علیه الصلوة والسلام است ظاهر آیه شکر مراد آن باشد که زهد تو مرتب است
که اگر فضل از وضو تو که از زهد تو حاصل شد با فلاك رسد که آباء علویه اندر مؤثر و فاعل
در عناصر اربع که امتهات اربع سفلیه اند از سفلیه آن فضل و وضو که از زهد تو ناشی شد
با آباء علویه بنحوی زهد تو در آنها تاثیر میکند که آنها نیز زاهد میشوند و دست از فعل و تاثیر
در امتهات اربع میکشند و چون فعل و تاثیر از آباء با امتهات نرسد امتهات نیز از تو لید باز

نعلین
شعر

مینمانند لهذا مانند بانس میشوند و از بعضی منقطع میشوند و از تولید موالید مثلث که غنا
 از حیوان و نبات بخدا که تعبیر از آفتاب است و خیر میشود باز خواهند ماند پس آنچه گفته است
 شاعر که خون چهار مادر از بطن است و خیر آمد که کتابه است از انقطاع خون از چهار مادر و
 مبنی است بر آنچه در محاورات متعارفات که ضلیکه یا بل از شخصی مخصوصه صادر شود و بعد
 آن از دیگری منع باشد در وقتی هم عدم صدور از آن شخص میگویند پس بدان فعل از آن
 صادر شود از باب تعلیق بر حال میچنانکه میگویند اگر تسخیر فلان مملکت را سلطان بکند پس فلان
 کذا خواهد کرد و مراد آنست که بعد از آنکه سلطان آن تسخیر را نکرد دیگر حال است که آن مملکت تسخیر
 شود شعر آخر ممکن بود که هستی اجتناف شود و آن منع که هر تراز من و هاشود
 در تنگنای عکس نقیض خیال دوست و رسم که صورتی و هوبلی جدا شود مراد از واجب واجب
 بالعبر است نه واجب بالذات و مراد از عکس نقیض خیال خیال است که خیال عدم وصل و ملاقات
 و امثال آن باشد زیرا که نقیض خیال لا خیال است عکس لا خیال خیال است پس معنی شعر
 آنست که ممکنست که واجب بالعبرانی و معدوم شود اما منفک شدن با تو از من مستعجل است و هر
 مهرم که از کثرت نکرد خیال من در ذکر دوست عدم وصول با و هلاک شوم و مفارقت بسیار شود
 و هوبلای افشود **مسئله نهم** این قبلی استعاره او تشبیه فی قول ابی تمام لا
 تقفیر الماء فانتی صیقل استعدت بقاء بکائی فلنقفیه اقوال و وجوه الاول ان شبه
 استعاره مکتبه تجلیه فانه شبه الملام بظرف شواب مکره و هو استعاره مکتبه و اضایه
 تجلیه و وجه الشبهان الاول یسکن حران الغرام کما ان الماء یسکن غلیل الاوام الثانی ان تشبیه
 من قبیل یحیی الماء الاستعاره و وجه الشبه کا ذکر هذان الوجهان ذکرها صاحب الایضاح و ارد
 علیها الطلیح بان المناسب للعاشق ان یدعی ان حواء غرامه لا یسکن الا بالماء و لا یثنی اخر تکفیح
 ذلك و جرسه و آورد علیها بعض ارباب نه لاداله فی البیت علی ان الظرف الماء مکره و تشبیه
 لا یتیم بدونه و آجیب عن الاول بان تشبیه الشاعر الملام بالماء فی یسکن نار الغرام اما هو علی وفق
 معتقد الاول ان حواء غرام العاشق یسکن بورد الملام و لیس لك علی وفق معتقد ثانی

شعر

نتیجه

ان تار الغرام يزيد بالمدام كما ينظر اليه قول بعضهم اجد الملامنة في هذالك لذيق حبال الذكرك
 فلبسني اللوم او ان تلك النار لا يؤثر فيها الملام اصلا كما قال الاخر جاؤا برومون سلوانا
 بلومهم عن الجبض فزوا مثل ما جاؤا فقول الجلبية ان المناسب للغاشق اني من دفع كيف وضج
 الاضاح لم يقل ان التشبيه معتقد الغاشق وانت تعلم ان ذكر صاحب الاضاح الكراهة في التشبيه
 ظاهر في انه غير راض بهذا الجواب والتحقيق انه شبه الملام بظرف شراب من غير ان يقبل الكراهة
 وح يضح التشبيه ويكون وجها عليه لكونه استعارة ممكنة تمثيلية سوى ما ذكره صاحب
 الاضاح ويندفع عنه الابرار الثاني كما هو ظاهر لبعضهم وقال في وجه التشبيه ان الملام ينفق باليوم
 وهو مخضض بالتمتع فقله ابو تمام الى ما يختص بالخلق قال لا تدفن في الملام ولما كان التمتع يخرج
 الملام اولا كخروج الخلق الماء صاد كانه شبيه به ولا يخفى بعد الثالث ان يكون ماء الملام مقبلا
 المشكلة لذكر ماء البكاء ولا تظن ان تأخر ذكر ماء البكاء يمنع المشكلة فانهم صرحوا في قوله ثم
 فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ان قسمة الرخف بالطن مشبها للمشكلة ما
 بعد وهذا الوجه ايضا لا باس به وبذلك يظهر ان كل واحد من هذين الوجهين الثلاثة يصلح للتصحيح
 كلامه فلا استعجال فيه كما ذكره السكاكي وقال ان قوله مستعجل لان الاستعارة التمثيلية فيه
 منغلكة غل الاستعارة بالكناية وقد عرفت عدم الانتكاح هذا ونقل ابن الانبار في كتاب مثل السكاكي
 ان بعض الظرفاء من اصحاب الجب تمام لما بلغه البيت المذكور فارسل اليه فاروق وقال ابعت البنا
 شيئا من الملام فارسل اليه بون تمام ابعت اليه بربة فخرج الذي ابعت اليك شيئا من الملام
 ثم ان ابن الانبار استضعف هذا النقل وقال لما كان ابو تمام يحب يخفى عليه الفرق بين التشبيه
 الابنة والبيت فان جعل الخنخ للذل ليس كجعل الماء للملام فان الخنخ مناسب للذل وذلك ان
 الطائر عند شفاقة وتغطفه على اولاده ينخفض جناحه ويلبسه على الارض وهكذا عند تعب
 وروحه والانا عند تواضعه وانكاد به طاعى رأسه وينخفض بلبه اللذين هما جناحاه
 شبه ذله وتواضعه بخالة الطائر على طريق الاستعارة بالكناية وجعل الخنخ قرينة اليه هو
 من الامور الملائمة للحالة المشبهة بها واما الماء والملام فليس من هذا القبيل كما لا يخفى انه

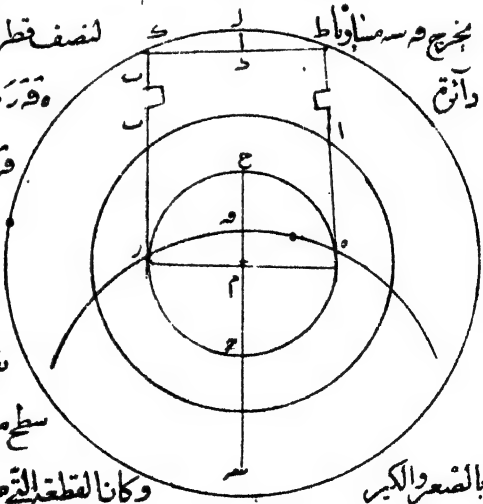
شعر فارسی

وعلی با ذکرناه جلته الحال فی النفل المذكور غیر خفته شعر فارسی من معقولی
 علت که علت کشته پیوند از فرزندان باشد بد فرزند فرزندم این شعر را کشته و افزا
 مشهور است محقر بخورم که کسی متعرض حال شده باشد و آنچه بخاطر حقیر سجد و دنیا نص
 است که اوصاف مذکور در این شعر اوصاف معلول است که عقل کل باشد در نزد حکما و نور محمد
 صلی الله علیه و آله باشد در نزد بعضی معرّض از علت اول نقص و قصور و توق است معرّض از علت دوم
 فاعل و موجد است ممکن است که علت اول نیز معنی فاعل و موجد باشد لکن معلول مضاعف باشد بر
 علت یعنی من معلول فاعل و موجد معلول علت علی علت بالجملة معلوم چیز دیگر علت ندارد
 و اجابا للذات پس معنی آنست که معلول اول بلسان واقع میگوید که من معلولی که در معلول
 و امکان قصور و نقص و قوه ندارم یعنی بیسوی معلول امکان قصوری دیگر ندارم و معلول اول
 بالاتر نیست زیرا که جمیع کالات من بالفعل است و قوه و جهة عدمیت من نیست خلاصه معلول
 که سبب باشد و غیر معلولت عیب قصوری دیگر نداشته باشد مختص است من با من معلول
 شئی به علت و اجابا للذات و فاعل و موجد پیوند من شده یعنی من بواسطه از اوصاف در تمام
 و واسطه در میان من و او نیست پس کوبا او من متصل است و ازل که عدم تناهیست از جانب
 فرزند نیست یعنی از من ناشی شده است و از من است بر مذهب حکما که معلول اول را حادث دانست
 میدانند و میگویند امتداد وجود او از جانب بدایت و خاتمته تناهیست و چون ازل فرزند
 باشد یعنی از من انشاع شود باید که مرتب ازل است فرزند فرزند من باشد و ترتب ازل بر ابد
 باعتبار آنست که عدم تناهیست از جانب خاتمته فرع از ازل است که عدم تناهیست از جانب بدایت
 و این نیز سبب است بر مذهب حکما که ما ثبت قدامه استعادمه پس آنچه عدم تناهی از بدایت تا
 باشد باید عدم تناهی آن از جانب خاتمته نیز ثابت باشد پس کوبا ازل سبب بدایت است لهذا
 هرگاه ازل فرزند من باشد بدایت فرزند فرزند من خواهد بود **مسئله فقرت**
 معرّفه و هی ان الاناء کالطاس یبع مثلاً ببع فر الماء و هو فی تعرّ البر اکثر ما ببعه و هو علی
 المنارة اقول هذه المسئلة مما یدکر فی الهیة لکون ماخذها و دلیلها عرضاً لها و بیانها

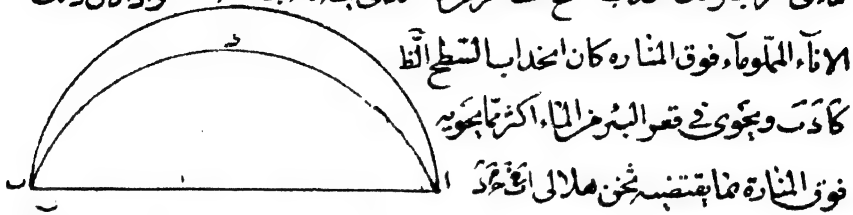
مسئله فقرت

على التوضيح والتفصيل انه قد ثبتت تقريرا ان الانفال يميل الى مركز العالم ويظهر من ان سطح الماء
الذي هو الثقبيل كروي الحقيقة اذا لم يعرض له مانع لاستحالة ان يكون موضع منه اقرب منه الى
مركز العالم والامال الماء البر يسيلانه وعلى هذا فلا بد ان يميل العالي الى التخفض والابتعاد
الاقرب الى ان يثبت به بعد جميع اجزاء سطحه عن المركز ومنه يظهر ان السطح الظاهر من الماء انما
كان يكون قطعة من سطح كروي مركزه مركز العالم واذا كان كذلك ان سطح الماء كلما قرب الى
المركز زاد انحدا به لان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة الكبرى اذا كانتا
وتراهما وكان قطعة الكبرى اصغر من النصف كما نرى من علبه فيكون الاناء المملوء ماء يجرى من الماء و
هو اقرب الى مركز العالم كقعر بر مثلا اكثر مما يجوبه وهو بعد من كراس منارة مثلا فجلا الى منه
قناوى غلظة الفاضل بين السهمين لان الماء في قعر البر اشد تقبلا وتعدا منه في راس البر
والتوضيح ان الماء في كل من الموضعين يكون قطعة من الكرة التي مركزها مركز العالم ويكون نصف
قطرها بعد سطح تلك القطعة عن مركز العالم وكلما كان نصف القطر اطول كان الكرة اعظم وظاهر
ان تحدب الكرة الصغرى اكثر من تحدب العظمة وان سطح دائرة راس الاناء قاعدة القطعة التي
هي سطح ظاهرها ثمة بمعنى ان سطح ظاهر الماء يرفع من سطح دائرة راسه ويحدب بحيث يصير قطعة
كرة يكون سطح دائرة ماء الاناء ورأسه قاعدة لذلك القطعة سواء كانت في راس المنارة او في قعر
البر ولا ينبغي ان تلك القطعة اقل من النصف قد سبق انها انما كانت يكون قطعة من كرة مركزها
مركز العالم فاذا كانت في راس المنارة مثلا يكون قطعة من كرة عظيمة واذا كانت في قعر البر يكون
قطعة من كرة صغرى لبداهة ان الكرة التي مركزها مركز العالم و سطحها يتر براس المنارة مثلا اعظم
من التي مركزها مركز العالم و سطحها يتر بقعر البر ولا ينبغي ان سطح دائرة واحدة اذا كانت قاعدة للقطعة
كل منهما اصغر من النصف احدهما من كفة عظيمة والاخرى من كفة صغرى يكون تحدب القطعة الثانية
اكثر من تحدب القطعة الاولى فيكون تحدب سطح ظاهر الماء في قعر البر اكثر من تحدب في راس المنارة
مع وحدان قاعدة ثمة فيكون ماء الاناء المملوء في قعر البر اكثر منه في راس المنارة لان سطح ظاهر
مائه في الاولى قطعة من دائرة صغرى وفي الثانية قطعة من دائرة عظيمة ثم المراد عملا فدا الاناء

ما في الخالق ان يكون سطح دائرة راس الاناء قاعدة للقطعة المتخذة الواقعة عليها فما ظاهر
 انه لو ملئ اناء ماء في راس المنارة ثم نقل القطر البئر خالصة عن الماء ازداد انحناءه وضاوت
 قاعدة القطعة سطح دائرة اسفل من سطح دائرة راس الاناء وعلى هذا يكون الاناء في راس المنارة
 مملوا من الماء وفي قطر البئر لا يكون مملوا منه وبن ذلك يندفع ما عسى يتوهم انه يلزم بعد النقل
 المذكور ازدياد ذلك الماء بعينه لازدياد انحناءه وبعد نقله ثابت الى راس المنارة انتفاصه
 لانحناء انحناءه والوجود بخلافه فان ازدياد الانحناء مع انتفاء الملاء لا يوجب ان يبالوا
 انما الوجبة ازدياده مع بقاء صف الملاء وكون قاعدة القطعة بعد النقل ما كان في راس
 المنارة اعني سطح دائرة راس الاناء وذلك لا يتحقق الا مع دخول ماء اخر في قطر البئر في الاناء وما
 ظاهره والحاصل ان ازدياد الماء بعينه وانتفاصه انما يلزم لو كانت الدائرة التي هي الفصل المشترك
 اسفل واذا نقص التحديد بغيره على وتوسعت وتوسعت ذلك وسهولة تصوره فليعرض ان ذكره
 الارض واكتب منارة عليها وادرب بئر فيها وطكة ر المتساويين عرض راس الاناء في
 المنارة وقطر البئر وتوسم على مركز العالم دائرة طلك سبعد راس الاناء عن جهين كونه على
 راس المنارة فيحصل قطعة طلك من الماء ودائرة ح ر سبعد عنه عند كونه على قطر البئر فيحصل
 قطعة ح ر سبعد وبفصل من ح م سهم قطعة ح ر خط م م مساويا لذك سهم قطعة طلك و
 يخرج م م مساويا ط
 دائرة
 نصف قطر دائرة طلك وتوسم على مركزه
 وقدر مساويا لذك دائرة طلك المساوية
 وراه ح ر الذي غلظه وهو ح
 مساويا لفاضل ح م قدم التمهين
 وهو المطلوب وبوجه اخر في التوضيح
 نقول اذا رسم على اناء الماء الكه
 سطح مستو كانت قطعتان من كرتين مختلفتين
 وكانا القطعة التي في الكبيرة اصغر من قطعتان كانا رسم عليه

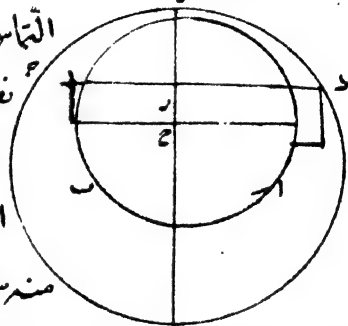


من الكرة الصغيرة كآح^١ اعظم مما رسم عليه من الكفة الكبيرة كآد^٢ ويكون النفاصل $\frac{كأد}{كأح}$ يساوي
 بشكل هلالى تساوى غلظة النفاصل بين سيجي قوسي آح^١ آد^٢ فاذا كان الاناء المملو
 ماء في قعر البركان انحذاب السطح الظاهر من الماء الذي فيه كآح^١ ح^٣ واذا كان ذلك



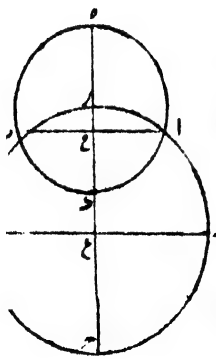
واذا عرفت ذلك فليتبين بالبرهان ان سهم قطعة الدائرة الصغرى اطول من سهم قطعة الدائرة
 العظمى اذا تساوى وترها وكان قطعة العظمى اصغر من النصف يمكن ان يتبين ذلك بوجود
 ان نرسم الدائرتين بحيث يتماسقا داخل على نقطة هي وسط القوسين اللتين وترهما
 متساويان كدائرتي آح^١ آد^٢ وهما التماسكتين على نقطة ه^٧ وهي وسط قوسي آح^١ آد^٢ وهما
 المتساويتين في الوتر ثم نصل وترى آب^٨ دح^٩ ونصل بين منتصف آب^٨ وهو ح^٣ ونقطة

التماس وهي نقطة ح^٣ فهو قاطع لوتر دح^٩ لان حاله على
 نقطة ر^{١٠} فيكون خط الر^{١٠} عمودا على وترى آب^٨
 دح^٩ وما را على مركزى الدائرتين كما ثبت في ثالثة
 الاصول فيكون مجموع ه^٧ ح^٣ سهم قوس آح^١ وه^٧
 منه سهم قوس دح^٩ ولا ريب في ان دح^٩ الذي هو سهم



قطعة الدائرتين الصغرى اطول من د^٦ الذي هو سهم قطعة الدائرة العظمى لئلا يمتد
 المساوية للقطعة الاولى في الوتر وهو الما^{١١} وحاصل هذا البرهان انه اذا فرضت دائرتان مختلفتان
 في المقدار تماسكتين من داخل على نقطة ثم فاقطرها فكل وترين متساويين لقوسين من
 تلك الدائرتين يمس بقومناز على ذلك القطر على قوائم قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
 العظمى التي هي اصغر من نصفها اقرب الى نقطة التماس من قوس الدائرة الصغرى كما لا يخفى
 وجهه ويلزم من ذلك ان يكون سهم قوس الدائرة الصغرى اطول من سهم قوس الدائرة العظمى

وهو المطلوب **ب** بفرض قوسى **ا هـ** **ا ر ب** من دائرتين مختلفتين على وتر **ا د** **ا** قوس **ا ر ت** من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف **ا د** وهو نقطة **ح** عمود **ح ر** على **ا ت** وهذا العمود بعد اخراجه يمر بمركز الدائرتين اى نقطتي **ح** **م** لكونه عمودا على الوتر ومنصفه **ا ح** **ا م** ونقول نقطة **خ** التى هي اقرب الى وتر **ا ت** من نقطة **م** هي مركز دائرة **ا هـ** الصغرى لكون خط **ا ح** اقصر من خط **ا م** نظر الى ان زاوية **ا ح م** منفرجة وزاوية **ا م ح** حادة منقطعة داخلية فى سطح **ا ر ب** العظمى ولخرج منها خط **ا ح** الى محيطها **و ح** على سمت المركز **م** غير **م** اذ عليه فهو اقصر من **ا** لكن خط **ا ح** **ا م** لكون كل منهما نصف قطر الدائرة الصغرى متساويان فخط **ح** **م** اطول من خط **ح** **ر** فبعد اسقاط **ح** **م** المشترك بين **م ح** **ح ر** يكون خط **ح** **م** الذى هو سهم **ا ر ت** القوس **ا هـ** التى هي قطعة من محيط الدائرة الصغرى اطول من الذى هو سهم **ا ر ت** القوس **ا ر ت** التى هي قطعة من محيط الدائرة العظمى وهو المطلوب **ح** نفرض قوسى **ا هـ** **ا ر ت** من دائرتي **ا هـ** **ا ر ب** المختلفتين على وتر **ا د** وليكن قوس **ا ر ت** من الدائرة العظمى اصغر من النصف ثم يخرج من منتصف الوتر وهو **ح** عمود **ح ر** على **ا ت** الوتر ونقول نقطة **و** وقعت خارجة من دائرتي **ا ر ت** **ا هـ** العظمى لانهما ان لم تقع خارجة عنهما فاما



ان يقع على **ر** فليوم تلاقي الدائرتين على اكثر من نقطتين وهو باطل لما ثبت في الاصول واما ان يقع بين نقطتي **ح** **م** فليكن تماس الدائرتين على نقطتي **ا ت** ضرورية انه دائرة **ا هـ** **ا ر ب** لا يمكن ان يقطع قطر الدائرة العظمى الذى هو مواز لوتر **ا ت** وهو قطر **ا ح** **ا م** على نقطتين ونقطة من الدائرة العظمى والامارات الصغرى اعظم من العظمى لكن تماس الدائرتين على نقطتين باطل **م** لما بين في الاصول فتعين ان يقع نقطة **و** خارجة عن الدائرة العظمى فيكون **و ح** الذى هو سهم قوس **ا ر ت** الذى هو قطعة الدائرة الصغرى اطول من **ح ر** الذى هو سهم قوس **ا ت** الذى هو القطعة العظمى وهو **سؤال طبعه** ان قبل قد ثبت

سؤال طبعه

بالتواتر والشاهدة ان الصاعقة تذيب الذهب والفضة في القصر ولا يحرق الحرقه المصرون
 فيها ما السبب في ذلك قلنا المبة ذلك ان تلك النار لغاية لطافتها تنفذ في المخلد وهي تتر
 الحركه جذا فلا يبقى فيه رثما يحرقه واما الاجسام المندمجة فينفذ فيها في زمان اكثر فيبقى فيها
 قلد اضر الزمان يستدبر فنذيرها **شعر عربي** لا ينجلة كان اذ ينك اذا تشوقا قاذرة
 او قلما تحرقا فيه اشكال مشهور وهو ان قادمه خبر كان فيجانب يكون مرفوعا مع انه منصوب
 بقرينة قوله قلما فانه منصوب مع كونه معطوفا على قادمه والقادمه واحدة القدامى كجاء
 وهي اربع او عشر بئانه مقدم الخنوع وقوله تشوقا اي تزيينا ومعناه ظاهر اجيب عنه
 تارة بان ذلك وارد على مذهب قوم من الجوين حيث قالوا ان كان قد نصب الجوين اعني
 الاسم والخبر واخرى بان الخبر محذوف وهو يحكيان اي كان اذ ينك اذ الزينة تحكيان قادمة
 او قلما واخرى بان المرفوع المكتوب في النسخ الصحيحة نخل الا كان واخرى بان كلامه قادمه
 ومحرقا بالالف من غير تنوين على انه مثنى فالاسماء الثلاثة مشاة وحذف النون للضرورة وقبل
 قد خطا ابو نجلة في هذا الشعر ولذا لما اشده بخصه الرشد لحنه ابو عمرو والاصمعي هذا
 بناني ما نفل ان ابا عمر قد توفي قبل خلافة الرشيد **من كلام العرب** قوله لم ينج
 رمضان في الواوات بر بذكر انته جاوز العشرين فلا يذكر الا بواو العطف فيقال احدى
 عشرون واثنان وعشرون وهكذا وبشهد بذلك قول محمد بن علي بن منصور بن عام قد قرب
 الله كلامهما كانه جلال العبد قد طلعا فخذ للمولود في الشوال اهتبه فان شمر في
 الواوات قد وقعا **قال رسول الله صلى الله عليه واله** لا عدني ولا هامة ولا طبرق
 ولا صغر العدي ما يظن الناس من تقدي العلل والمهامة ما كان يعقده العرب في الجاهلية
 من ان الضيل اذا طردمه ولم يدرك بئانه صاحته هامة في القبر اسقوني اسقوني والطيرة
 التمام من صوت غراب مثله واما الصغرة فكالحجة يكون في الحرب بسبب الماشية فهو عند
 من الحرب **مرويات** هامة شرومان سر كس مشترك بود ايشان بخدمت حضرت
 امير المؤمنين عليه السلام آمدند وعرضك دند كرتك شتران از بكلي است دتغ از بكلي و

شعر عربي

كلام العرب

حديث

قضا العائ

از یکی و پنجاهم شما این شتران را با این طریق قسمت کنید که حضرت بکشتی طلبید از خود
 و از ابر هفتاد نفر و تا هجده شد پس ثلث آنرا که شش بود بصاحب ثلث داد و نصف آنرا که نه
 باشد بصاحب نصف داد و ربع آنرا که دو باشد بصاحب ربع داد و یکی باقی ماند بود که شتر خود
 ضبط نمود و **و مخفی نمائید** که مقتضای سؤال آن بود که هر یک از آن سه نفر کسی
 که حصه او بود نیست بھند بر دارند نه نیست همچنان و بنا بر این حصه هر یک کمتر میشود از
 آنچه حضرت با ایشان داده بود و ملخص کلام آنست که مقتضای ظاهر سؤال آنست که این
 کسور از هفتاد اعتبار شود و اگر چنین میشد حصه هر یک کمتر از آن میشد که حضرت داده
 زیرا که کسور مذکورده مستغرق هفتاد نیستند بلکه هرگاه از هفتاد اخذ شود مجموع آنها کمتر
 از هفتاد میشود و مع ذلک کبری هم برسد پس در سؤال ایشان که باید یا بنظر توقیف شود
 بدون کسر قریبه موجود است که از آن مستفاد میشود که ظاهر سؤال یعنی اخراج کسور مذکورده
 از هفتاد مراد ایشان نبوده بلکه مراد ایشان آن بوده که باید یکسر هفتاد شتر میان ایشان
 منقسم شود بنحویکه این هفتاد ثلث و نصف و علی باشند و یکسر ثلث و یکسر نصف و یکسر
 ربع بدهد و چون آن عدد هجده بود لهذا حضرت یک شتر اضافه نمود و بطریق مذکور قسمت کرد
 و هر سؤال قیمتی که از این قبل باشد جواب آنست که علی تحصیل شود که عدد استثناء موجب
 بچینها کسور مطلوبه افتد شود و آن کسور از آن عدد اخذ شود مثلاً اگر سؤال شود که هفتاد
 و یک کوسفند میان سه کس شریک یکی ثلث و یکسر و یکسر و یکسر و یکسر و یکسر و یکسر و یکسر و یکسر
 قسمت کرد جواب عدد یک هفتاد و یک کسور مذکورده آن باشد صد و پنج لهذا باید ثلث آن که
 سی و پنج باشد بصاحب ثلث داد و خمس آن که بیست و یک باشد بصاحب خمس داد و سبع آن
 که پانزده باشد بصاحب سبع داد و این مجموع هفتاد و یک است که بطریق مذکور قسمت شد
سؤال زنی فوت شد و وارث او محض در شوهری و پدری و مادری هر کدام از
 مال او چیزی غارت کردند چون حاکم شرع ایشان را طلبید تا مواثق شرع بر ایشان قسمت
 کند شوهر را گفت تو نصف آنچه برده پس ده و پدر را گفت ثلث آنچه برده پس ده و مادر را

از شتر
 و از ثلث
 و از ربع
 و از نصف

گفت تو سدن آنچه برده پس ده چون دادند مجموع را بیه قیمت مساوی کرد و هر کدام حصه
دارد آنچه پیش ایشان بود نصیب ایشان آبادان صورت مجموع ترک چند میشود و هر یک
چهار نفر بغارت برده بودند که بعد از رد و قیمت مذکور هر یک بجهت خود رسیده **سؤال**
در صورت مذکور مجموع ترک ۲۸۲ است آنچه شوهر بغارت برده بود ۱۹۸ است آنچه
پدر برده ۷۸ است آنچه مادر برده ۵ است مجموع این سه قلم ۲۸۲ میشود که مجموع ترک را
و نصف آنچه شوهر برده ۹۹ است ثلث آنچه پدر برده داشته ۶۴ است و سدن آنچه مادر

بر داشته است مجموع این نصف ثلث سدن ۱۴۴ است چون این بیه قیمت مساوی
شود هر حصه ۲۴ میشود و چون آن ضم شود آنچه در نزد شوهر باقی ماند که ۱۰۰ باشد ۱۴۴
میشود که نصف مجموع ترک است و آن حصه ارشیه شوهر است چون اضافه آنچه در نزد
پدر باقی ماند که ۲۴ باشد نود و چهار میشود که ثلث ترک است و آن حصه ارشیه پدر است
و چون اضافه شود آنچه در نزد مادر باقی ماند که ۸ است ۷۲ میشود که سدن مجموع ترک را

و حصه ارشیه مادر است **سؤال** ان قبالی عدد اذا طرح منه عشرة عشره بقية تسعة
واذا طرح منه تسعة تسعة بقية ثمانية واذا طرح منه ثمانية ثمانية بقية سبعة وهكذا قلنا
هذا هو العدد الشامل على الكور التسعة باسقاط واحد هو الفان وخمسة وتسعة عشر
اذما شتمل على الكور التسعة الفان وخمسة وعشرون **سؤال** خمسة رجال هم
زيد وعمر و بكر و خالد و وليد قال الاول للثاني اعطني اربعة اخماس ما معك ليكون معي ثلث
من هذا الفرس قال الثاني للثالث اعطني ثلثة اخماس ما معك ليكون معي ثمن هذا الفرس
وقال الثالث للرابع اعطني خمسي ما معك ليكون معي ثمن هذا الفرس قال الخامس لاول
اعطني سدين لمعك ليكون معي ثمن هذا الفرس ما ثمن الفرس فما قد وما يكون لكل منهم

جواب من الفرس وما لزيد وما لعمر وما لبكر وما لخالد
وما لوليد **قولهم** البشر مفعول مطلق واصله بته والالف لام عوض
عن العامل المحذوف قد برة بته اي جزم جزم الحكم الذي فبا قبله وهو من قبيل المفعول

سؤال

ابيض

سؤال
تسعة عشر
البشر

الطلق للنوع **قولهم** كثر انما نصب على الظن لانه من صفة الاحيان اي جينا كثيرا والكثير ما
 منه الكثرة والعامل فيه ما به كذا ذكره النحوي في الكتاب عند قوله تعالى وقبلا ما
 بشكروا **قولهم** قط من اسماء الافعال معناه وكثيرا يصعد الفاء المجردة بين اللفظ
 فكانه جزاء شرط محذوف في الحديث الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة لعل الوارد
 انه لا تبع فيه ولا مشقة وكل محبوب عندهم بارد وقبل معناه الغنيمة الثابتة المستقرة فقولهم
 بردي على فلا فحق اي ثبت حديث في الجاهلية في الكافي عن معوية بن وهب عن
 ابي عبد الله عليه السلام انه قال لا اله الا الله وان محمدًا
 عبده ورسوله اعوذ بعظمة الله اعوذ بعزة الله واعوذ بقدر الله واعوذ بجلال الله
 واعوذ بسلطان الله ان الله على كل شيء قدير واعوذ بعفوان الله واعوذ بعفوان الله واعوذ
 برحمة الله من شر الشياطين والهامة وشر كل ذابة صغيرة وكبيرة بلبل وخنزير ومن شر
 فسقة الجن والانس ومن شر نسفة العرب العجم ومن شر الصواعق والبرق اللهم صل على
 محمد عبدك ورسولك قال معوية فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي صلى الله عليه واله
 المبارك قال نعم يا بني الطيب المبارك قوله فيقول الصبي الطيب عند ذكر النبي المبارك انما الطاهر الطيب
 صفة الصبي المبارك هو مقول قوله اي هذا الصبي الطيب اذ ذكر النبي صلى الله عليه واله في دعائه موضع بصفة
 المبارك من عنده نفسه وان يذكر الامام في الدعاء الذي علمه فيقول وان تحمد المبارك او روى
 المبارك والامام اذا سمع من ذلك يقول تصديقاً له واهترافاً نعم يا بني الطيب المبارك وهذا هو
 كتابي من كوز الطيب صفة النبي والمبارك مقول قوله اي نعم يا بني الطيب هو الرسول المبارك
لغز مشكل ما شجره في الراس رجل وموضع وجهه منه قفاه ان غمضت عينه
 ابصرته وان فتحت عينه لا تراه الظاهر ان هذا الشيء هو طيف الخيال فان المنامات هفتة بعكس
 ما يرى ولذا اذا راى المنام مات بعينه يطول العمر واذا راى انه يموت بعينه بالفرج وتروى
 وهذا هو مراد المتغز جعل راسه وجله وذبحه قفاه وكذا المنام وطيف الخيال انما يصير
 اذا غمضت العين واذا فتحت لا يرى وهذا هو المراد من قوله ان غمضت العين ولا يرى هذا اللغز على

المتن

ايضاً

نقد

الوحي المذكور لغز صحيح وموافق للقواعد المذكورة في كلامهم فلا ضير ولا استبعاد أصلا في كون
 هذا الاسم مقصودا للمفرد أو لا ولكن نقل بعضهم عن سعد الدين الطيبي أنه قال تنازعنا أبو داود
 محمد بن الحسن بن فطرس وقد رتب على كل ما بهر عليه إلا الغاذ من غير فرق فقلنا هم نعمل لغزنا لا
 ونسئله عنه فقلنا للغز المذكور وانقضاء البه في الجواب هو طيف الخيال فقلنا لا في عالم
 بنا حتى كنهه الآن وهذا التأويل قد هبنا البه فقلنا للهيبة الثانية في معنى طيف الخيال
 فما تأويل البيت الأول فقال المخذ كل به فقلت وكيف ذلك قال إن المأثورات بغير العكس **مكتومة**
بنايت التشبيه باعتبار الظاهر إلى التشبيه السببي على أربعة أقسام الأول الملقون
 وهوان يوتي على طريق العطف أو غير بالتبنيات أو لا ثم بالتبنيات كان كقول امرئ القيس
 كان قلوب الطير طباطبا لي وكرها العناب لحشف الناي في هذا الثاني المفروق وهوان يؤتى
 بمشبه وشبهه ثم آخر كقول النثر صف النساء النثر من الوجوه دناسه وأطراف
 الأكف غم الثالث التوسيم وهوان بعد المشبه ودون التشبيه كقول الشاعر صدى الجحيد
 وخالي كلافها كاللبالي وتغن فصفاء ودمع كاللثالي الرابع الجمع وهوان بعد التشبه
 ودون المشبه كقول النخعي بات ندبالي حتى الصبغ اعبد مجدل مكان الوشح كأنما
 يسيم عن لؤلؤ مسند أو بر أو افاح والتشبيه أتما هو البيت الثاني وشبهه الجهرى غز
 المحبوب في بيت أحد بنحو ما سبناه كما تقول قبر عن لؤلؤ ورطب عن برد وعن افاح وعن طلع
 وعن جيب **حديث** **الحكاية** **والفقيه** **وعار** **السابع** **عن**
 الصادق عليه السلام أنه سئل عن البيت هل يلى جسد قال نعم حتى لا يبقى له عظم ولا لحم إلا
 الطينة التي خلق منها فأنها لا تبلى لا تبقى في الغير مستلذين حتى يخلق منها كما خلق أول مرة
 يؤلى البيت أفنه الأرض هو كناية عن ذهاب بعض جسد والمراد بالطينة كما في اللغة
 الأصل والخلقه والجيلة وفي تعين المراد من الطينة الباقية في القبر على الاستدارة أو قال
 الأول أن المراد بها النفس الناطقة إذ الطينة هو الأصل ولا ينبغي أن النفس الناطقة
 هو أصل الإنسان وحقيقته وأما ثاب تعاقب هي الباقية بعد فناء الجسد حتى يخلق الله

سئل

حديث

لجسد ويتعلق به ثانياً وبقاؤها في القبر إشارة الى بقائه تعلّقها باجزاء البدن التي في القبر فان
 البدن لكونه الله لتحصل كمالها بمنع ان يزول تعلّقها وتعلقها به واما استدراكها فكانها
 كناية عن انتقالها حال الى حال ومشران الى شان مطم وافي عالم البرزخ فالاستدراك هناك
 الذوران عن الحركة اي مأخوذة من ابد وردودا ودوانا فالمراد ان ما سوى النفس التي هي
 من الانسان تنفي واما تبقى النفس مستديرة مستقر في جميع مراتب المتغير مستقلة عن
 الخال مع بقائها بذاتها حتى يتعلق ثانياً بغيرها ويمكن ان يكون استدراكها كناية عن غيبها
 وتجرد ما نظر الى الاستدراك شكل البسيط وهذا الحمل وان كان بعيدا من حيث اللفظ لا
 لا يفقده الى تجوزات وتاويلات الا انه قريب من حيث المعنى الثاني ان المراد بالقبنة
 هو النطفة لا زال النطفة هو الاصل الذي يخلق منه اي ما يتولد به الاجزاء الاصلية من العظم
 واللحم والعصب والرباط وغيرها وظاهر ان الاصل الذي خلق منه اي سوى ادم وزوجه
 والمبعث من افراد البشر هو النطفة واما ادم وزوجه فاما خلقا من الطين واما المبعث فالروح
 في بعض الاخبار وان لم تحضر في الآن الفاظها انه خلق من خيرات خرجت من ادم حين عظمته اول
 ما عطي وقد قبضها جبرئيل في قبره بامر الله تعالى وحفظها في ان القبر الى قبره ونفخها فيها
 فالمراد ان الاجزاء الفضلية والاصلية تنفرد وتلد شي بالموت البدن وبقيها به تكون تلك
 الاجزاء وهو النطفة بخلافها يكون كالمادة يخلق منها جسد الميت كما خلق منها اول مرة اما بقى
 تلك الاجزاء اليها بعد النفث والتشت او بانثائها مرة اخرى كما انثاها منها في المرة الاولى
 وقد ورد في بعض الاخبار ان الله تعالى اذا اراد ان يبعث الخلق مطر السماء على الارض يعين
 صياحا فاجتمعت الارض ^{صال} للحموم وبالحمل من المراد ان شخص النطفة التي خلق منها الميت
 في القبر على هيئة الكرة الى ان يعاد في القبر ولا استبعاد في بقائها بخلافها بالنظر الى قد الله
 تعالى فلا حاجة الى تاويلها واما تبقى على هيئة الكرة لكونها في بدء الفطر حين كونها في الرحم
 لان الماء بطبعه يقتضي الاستدراك والكرية حيثما كان كما بين في محله وهذا الحمل وان كان قريبا
 من حيث اللفظ الا انه بعيد من حيث المعنى اذ بقاء شخص نطفة الرجل التي وقعت في رحم المرأة وخلف

منها الجنين بجالها الاصل وهبائها التي وقعت في الرحم بنا في القواعد الطبية والحكمة اذهت
 النطفة لا يبقى على هبته الاستدارة في البدن الذي تكون منها فكيف بقي بعد فئانه في كبر
الثالث ان المراد بها التراب الذي يدخل في النطفة كما هو ظاهر بعض الاباء الروابا
 وان فسروها بغيرها كقوله تعالى منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى وقول
 احدنا في صحبة محمد بن مسلم من خلق من ترابته دفن فيها وقول الصادق عليه السلام في روايته حاش
 ابن المغيرة ان النطفة اذا وقعت في الرحم بعث الله ملكا باخذ من التربة التي بدفن فيها وخطها في
 النطفة فلا يزال قلبه يحق البها حتى يدفن فيها والمراد باستدارتها ان معناها التحقيق اي ان
 هذا التراب على شكل الاستدارة ويكون محفوظا عليها حتى يبعث منها والجازي اي انفاله
 من خال الخال بمعنى انه دائر على الحالات والشئون ولوفي الصفات الكبر ان حقه مخلوق منها
 ولا ينبغي ان هذا الحمل ان يبعث من حيث المعنى اذ ظاهر ان ما ورد في بعض الاخبار من خلط التراب
 بالنطفة لا يمكن الاخذ بظاهره فكيف يقول البه غير مما لا يمكن الاخذ بظاهره **الرابع**
 ان المراد منها اي من الطينة ذرة من الذرة المسئلة في الازل بقوله تعالى السيرة يكتم بعدنا
 جعلت قابلة للخطاب تتعلق الارواح بها فيكون بدن كل الانسان مخلوقا من ذرة من تلك الذرة
 فيها الله الى ما شاء من غايته ثم يذهب بغير عنها ما زاد عليها وتبقى اصل الذرة مستديرة في
 القبر الى ما شاء الله ثم يزيد فيها وقت الاحياء والقبور تلك الزيادة فيصير كل كان في الدنيا ولا
 يخفى في هذا الحمل من الضعف اما اوله فلا ندر به ان المسؤل والقابل للخطاب المطامنة
 الجواب هو الروح المحرر القائم بذاته لا الذرة التي تعلق الروح بها واما الخلق الى الذرة في ان
 مصبرة له في تكلمه الحقيقي بل سانه المتألي لهم كما بذلك عن الجواب عن السؤال ولا ينبغي ان
 الذرة التي منها مائة زنة شعير كافي لقاموس غير ضالحة في هذه الالبه متعلقة بها اما لا فائدة
 له في هذه الالبه واما ثانيا فلا ندر بوجوب القول بالذرة الارواح وهو ظاهر لما ذهب اليه
 الملبون ولا يقرر من انها حاوية بحدوث البدن واما ثالثا فلا ندر بوجوب ان يكون اصل الابدان
 وهو الذرة قدما ازلها ويخصر الحادث في اجرامها الفضيلة التي تربد وتنقص واما رابعا فلا ندر

يظهر وجه بقاءها مستدرك لأن الذرة وهي صفاء النمل ليست مستدرك كما هو المعروف
 المحسوس لأن الجسد الاستدراكية من انتقالها من حال إلى حال مع بقاءها كما سبق وأما خامساً
 فلأن تلك الذرات المسوكة في الأرض بعد اجتماعتها قابلة للخطاب كانت في تلك المدة المتفاوتة
 الغير المتناهية كاسية فابن مكسراً لها وان لم تكن كاسية بل كانت مهملة معطلة لزوم التعطيل مع أنه
 لا وجه لتعطيلها مع بقاءها وبقاؤها متعلقة هي بما وكوفاً قابلة للخطاب التوال والجوارب فليزمن أن يكون
 للإنسان علوم وكالات ونقصان وجهالات غير متناهية مع أنه ليس كذلك وأما سادساً فأن
 تلك الذرات لما صارت عقلاء غارفين للتوحيد يتعلّق روح بكل واحد منها وحيث يتذكّر
 الميثاق لأنه أخذ تماماً يكون حجة على المأخوذ عليه إذا كان ذا كرامه وكيف يجوز أن ينسى العلم الغير
 من العقلاء شيئاً كما هو عرفي وأدركي بحيث لا يذكر شيئاً من ذلك ولا أحد منهم وطول العهد لا يوجب
 النسيان بهذا الحد لا ترى أن أهل الأخر يتذكرون كثيراً من أحوال الدنيا حتى يقول أهل
 الجنة لأهل النار أنا قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً ولو جاز أن ينسوا ذلك لجاز أن يكون الله
 قد كلف الخلق فيما مضى ثم دعاهم للثواب والعقاب قد نسوا ذلك وهذا يؤدي إلى الإعراض بالجهل
 والحقبة مدحها شيئاً سجيّة إذا قوى الأدلة في الرد عليهم أن النفس المتعلقة بهذا البدن لأن
 محل العلم والتذكر تماماً هو جوهر النفس الباقية كما كان مع أنه ليس كذلك وأما أدعاء الصوفية فتدّعي
 وبقاؤه هذه الخطابات إذ هانهم كما أشار إليه صاحب العرايس بقوله وقد كاشف الله قوماً حال الخطابة
 بجماله فطرحهم في سجن جحيم واستكن ذلك ثم كوا من أسرارهم فذا سمعوا اليوم سماعاً تجدد
 لهم تلك الأحوال والافترعاج الذي يظهر منهم يتذكرونها سلفهم من العهد القديم فهو باطل
 عند أهل الأدب بل هو عندهم قسم من الهذيان كاذب غائب أنا نسمع حال الرقص والسمع من
 حوراته مصوّرات في حجاب الجنة ونجاعتهم بالجماع المعهوف فاذا صاروا مغشياً عليهم وقتلوا
 والطرب اغسلوا بعد الأمانة غسل الجنابة وأما سابعاً فلأن الأصل الذي يخلق بدن كل إنسان
 سوى استثنائه هو النطفة بالنقل والعقل أما النقل فكقوله ولقد خلقنا الإنسان من
 سلالة من طينين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين وقوله سبحانه فلننظر الإنسان في خلق

لو كانت منفصلة به خلت من الزمان
 يتذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن

خُلِقَ مِنْ مَاءٍ ذَائِقٍ وَقَوْلُهُ أَوْ لَمْ يَرَا الْإِنْسَانَ أَنَا خَلَقْتَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ وَأَمَّا
 الْعَقْلُ فَهُوَ مَا ذَكَرَهُ أَنَّ نَفْسَ الْإِنْسَانِ تَجْمَعُ بِالْقُوَّةِ الْخَازِنَةِ بِأَجْرَاءِ عَدَائَتِهِ ثُمَّ تَجْعَلُهَا اخْتِلَافًا وَتَقْرَنُ
 مِنْهَا بِالْقُوَّةِ الْمَوْلُتِ مَادَّةَ الْمَنِيِّ وَتَجْعَلُهَا مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ قُوَّةِ خُرَاشَاتِهَا أَعْدَادَ الْمَادَّةِ لِصِبْرِهَا
 إِنْسَانًا فَصِبْرُ تِلْكَ الْقُوَّةِ مِنْهَا هَلْكَ الْقُوَّةِ تَكُونُ صُورَةُ حَافِظَةِ الْمُرَاجِ الْمَنِيِّ كَالصُّوْنِ الْمَعْدِنَةِ ثُمَّ
 أَزَالُهَا بِتَوَابِدِهَا كَالْأَفْرِ الرَّحْمِ بِحَاسِبِ مُعْدَاذَاتِ بَلَسْتِهَا هَذَا إِلَى أَنْ يَصْبِرَ مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ نَفْسِ
 أَكْمَلِ تَصَدُّعِهَا مَعَ حِفْظِ الْمَادَّةِ الْإِنْفَالِ الْبَنَاتِيَّةِ فَتَجْذِبُ الْغَدَاءَ وَتَقْصِبُهَا إِلَى تِلْكَ الْمَادَّةِ فَتَبْنِيهَا
 فَيَتَكَمَّلُ الْمَادَّةُ بِتَرْبِيَّتِهَا أَبَاهَا فَتَصِيرُ تِلْكَ الصُّورَةُ مُصَدَّرًا لِهَذِهِ الْأَفَاعِيلِ الْمُتَخَلِّفَةِ وَهَكَذَا إِلَى
 أَنْ يَصْبِرَ مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ نَفْسِ أَكْمَلِ تَصَدُّعِهَا الْأَفَاعِيلِ الْحَيَوَانِيَّةِ أَيْتِمَ الْبَدَنُ وَيَتَكَمَّلُ إِلَى
 أَنْ يَصْبِرَ مُسْتَعِدَّةً لِقَبُولِ نَفْسٍ نَاطِقَةٍ بِتَقْيِ مَدَبَرَةٍ إِلَى حُلُولِ الْأَجَلِ وَإِذَا ثَبَتَ أَنَّ أَصْلَ الْبَدَنِ
 هُوَ النُّطْفَةُ فَلَا مَعْنَى لِحَجَلِ أَصْلِهَا هُوَ الذَّنْبُ وَجَعَلْنَا عَادًا هَذَا مِنَ الْأَجْرَاءِ الْفَضْلِيَّةِ وَأَمَّا ثَامِنًا
 فَلَا أَنَّ تِلْكَ الذَّنَاتِ الْمَسْئُولَةَ غَيْرُ ذَلِيلَةٍ وَالسُّؤَالُ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَوَّلِ بَلْ إِنَّمَا كَانَ وَقْتُ تَحْطِيطِهِ
 أَوَّلَ قَبْلِ خَلْقِهِ مِنْهَا أَوْ بَعْدَ خَلْقِهِ مِنْهَا حِينَ أُخْرِجَتْ مِنْ صُلْبِ هَمْ ذَرِيَّتُونَ مِنْهَا وَثَمَانًا كَانَتْ مِنْهُمْ
 الْأَخْبَارُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْكَافِي فَمَا ذَكَرَ صَاحِبُ هَذَا التَّوْحِيدِ مِنَ الْمُرَادِ بِالطَّبِئَةِ الذَّاتِ الْمَسْئُولَةِ
 فِي الْأَوَّلِ بِتَقْبِيدِ سَوَالِ الْأَوَّلِ غَيْرَ جَدِّ وَلَعَلَّهُ اشْتَبَهَ عَلَيْهِ عَالَمُ الذَّرْفِ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ الْأَوَّلُ
 لَيْسَ بِالْمُرَكَّبِ بَلْ الْمُرَادُ مَا ذَكَرَ فِي الْخَالِيسِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالطَّبِئَةِ الْبَاقِيَّةِ فِي الصُّورَةِ الْبَرَزَخِيَّةِ
 كَانَ الْمُرَادُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ هِيَ النَّفْسُ مَعَ قَالِبِهَا الْمُنَالِي أَوْ تَجَرُّدِ قَالِبِهَا وَهَذَا الْحَدُّ قَرِيبٌ مِنَ الْأَوَّلِ
 وَنَبَاذِكُ يُظْهِرُ أَنَّ أَقْرَبَ الْحَامِلِ الْمَذْكُورَةِ هُوَ الْأَوَّلُ أَوِ الْآخِرُ الَّذِي هُوَ أَيْضًا رَاجِعٌ إِلَيْهِ التَّحْقِيقُ مَعَ
 أَنَّهُ أَيْضًا فِي غَايَةِ الْبَعْدِ **وَالْأَخْطَرُ** عِنْدَنَا أَنَّ يَحْمِلُ الطَّبِئَةَ الْبَاقِيَّةَ عَلَى التَّرَابِ الَّذِي هُوَ
 جُزْءُ الْغَالِبِ مِنْ كُلِّ مَرْكَبٍ عَصْرَةٌ فَإِنَّ كُلَّ مَرْكَبٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْبَنَاتِ وَالْجِنْدِ إِنَّمَا تَبْرُكُ عِنْدَ خَلْقِهِ
 الْعُنَاصِرُ الْأَرْبَعَةُ وَيَكُونُ الْغَالِبُ مِنْهَا هُوَ الْجُزْءُ الْأَرْضِيُّ وَبَعْدَ اخْتِلَالِ هَذَا الْمَرْكَبِ فَنَاءً يَخْتَلِ
 إِلَى الْأَرْبَعِ الَّتِي تَرْكَبُ مِنْهَا وَيَتَّصِلُ كُلُّ مِنْهَا بِكُلِّهِ وَكَوْنُهُ فَجُزْءُ النَّارِ يَتَّصِلُ بِكُلِّ النَّارِ وَهُوَ أَكْبَرُ
 الْهَوَاءِ وَالْمَاءِ بَكْرَةُ الْمَاءِ وَيَبْقَى الْجُزْءُ الْغَالِبُ الْأَرْضِيُّ مُقْتَصِلًا بِالْأَرْضِ وَالْمُرَادُ مِنْ الْحَدِّ ثَلَاثًا

فمنه العالم

بهذا في القبر حسب الانسان ينحل ويتلاشى وتفريق ولا يبقى شيء من الاجزاء الاصلية والفضيلة
 في القبر الا الطينة التي هو الخبز الغالب في اجزائه الاصلية اعني التراب فانه يبقى في القبر على الهيئة
 اما معناه المحقق نظر الى انه جزء الكرم وجزء الكرسي كرمي ومعناه المجازي اعني انتقاله من حال
 الحال وتبدله من حال الى حال الى ان يتخلق منه قرق اخرى بانضمام سائر الاجزاء العنصرية لبقية
 عنده ليه وكم خلق اول مرة **فليس** الاستعداد من الخبز المذكور ان المعاد هو الاجزاء
 الاصلية واعاذه الاجزاء الفضلية غير لازمة وبذلك يندفع الشبهة المشهورة الموروثة على
 المعاد الجسماني حتى بما قد يتسكن بها الملائكة واتباعهم من فناء المسلمين الذين هم المشقة
 في الباطن وان تميزوا عنهم في الظاهر على استحالة المعاد البدن وهي انه لو اكل انسان انا وصاد
 جزء بدنه فاما ان لا يعاد اصلاً وهو المطلوب فيعاد منها معاد هو محال وفي احدهما وحده ولا
 يكون الاخر فليس معاداً وهذا مع افضالنا الى ترجيح من غير ترجح يستلزم المطرد وهو عدم امكان
 جميع الابدان باعنائها وتوجه الاندفاع ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية دون الاجزاء
 الفضلية الغائبة وهذا الانسان المأكول الذي صار جزء البدن لا اكل للبر في اجزائه الاصلية بل
 انما هو فضل فيه فلا يجب ان تدعى في الاكل قطعاً نعم لو كان في الاجزاء الاصلية للمأكول اعباء
 والافلا وتبقى رآخ يقول ان اجزاء الانسان المأكول اصلية له وفضيلة للانسان الاكل فيعاد
 كل منهما مع اجزائه الاصلية فيبر اصلية للمأكول التي صارت فضيلة الاكل الى المأكول ويبقى
 اصلية الاكل معه فلا يمنع العود ثم على تقدير عدم اعاده الاجزاء مطم اصلية كانت فضيلة
 نقول بقاء طينته التي تخلق منها كخلق اول مرة كاف في القول بالمعاد البدن والبر شبر كلام بعض
 الفضلاء حيث قال الظاهر ان امثال هذه الاجزاء ووردت في دفع شبهة الملائكة في نفى المعاد الجسماني
 الوارد في الكتاب السنة المؤثرة بحجتها من الضرورة الدينية التي يكره منكرها اجماعاً وبطلان
 وفاقاً وشبهتهم ان الميت اذا صار مبعداً او صار جزءاً لبدن انسان اخر او جزءاً فلا يمكن لبقية
 البدن وان الانسان الفاعل للخبز التمر في كل يوم يتحلل بدنه والغذاء يصير بدله ما يتحلل فيه
 حتى انه لا يبقى في سنة ما كان في السنة السابقة فكيف يبعث الجواب ان التزويد النطفة ^{الخلق}

منها لا يبل ولا يصح جز الحيوان الاخر ويبعث فيها وهو ممكن اخبر الصادق عن الله نعم فيقول
 على ان الله تعالى قادر على ان لا يجعل كله جزءا او يبعثه مع امرائه الذائبة بالتقبل انتهى وصلى الله
 ان الناطق في العادة هو الاصل باي معنى اخذ اي سواء اخذ بمعنى التربة او النطفة او النفس
 الناطقة او غير ذلك مما مر فاذا العبد الاصل بان يخلق منها الجسد يبعث منها يحصل الخلقة
 وان لم يحصل عادة سائر الاجزاء الفضلية والاصلية ولا يخفى ان النسبة لو فرضت على الوجه
 المذكور فلا ريب في ان هذا الوجه المذكور ولكن يمكن ان يقر بوجه لا يندفع هذا الوجه بان
 على المختار من كون الاصل هو التربة فاذا خلق بدن شخص وتحلل بغيره من جود التربة في القبر
 زالت سائر اجزائه فلا ريب في ان هذه التربة هو الاصل الذي يخلق منه بدن هذا الشخص فاذا فرض ان
 هذه التربة صارت عدا وهذا الغذاء صارت مادة لنطفة بقوله منها شخص اخر فلا ريب في ان هذه التربة
 اصل النسبة الى بدن هذا الشخص انهم لكونهم مخلوقا منها فاذا مات هذا الشخص الثاني وبلى جسد
 بجزء جميع اجزائه بدنه وانما يبقى في القبر تجرد هذه التربة التي خلق منها بدنه وهذه التربة كانت كائنا ما كان
 لبدا الشخص الاول والمفروض انه اصل بالنسبة الى البدن الشخص الثاني ولا يلزم الشخص باثباتها
 ان لا تعاد فهو المطلوب وبما فيها معاد هو مع واحد ما يكون الاخر بعينه معاد او
 لكون هذه التربة جزءا اصليا بالاتفاق لا يمكن الجواب فامر متقرب علم ان الحكم المذكور
 في هذا الخبر اعني على الجسد فنحنه مختص بغير التربة وعثره المعصومين لما ورد في اخبار كثيرة
 وانما عثره من اجسادهم الظاهرة وابدانهم القادرة لا يتبدل ولا يتغير كقول الصادق عليه
 على ما في الفقيه ان الله عز وجل حرم عظامنا على الارض ولحومنا على الدود ان يطعم منها
 شيئا وكقول النبي صلى الله عليه وآله ما روي عنه من الطهريين جوف خيركم ومخاضهم
 لكم قالوا يا رسول الله وكيف ذلك قال انه انما يحون فان الله تعالى يقول وما كان الله ليبعثكم
 وانتم بهتم ولما ماتوا قتلوا بكم فان اعلمكم فمض على كل يوم فما كان من عمل حسن استقر الله
 لكم وما كان من قبيح استغفر الله لكم قالوا وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله ان
 كل ان الله تعالى حرم لحومنا على الارض ان تطعم منها شيئا وشهد ورد في حديث طويل

تنبيه على ان النسبة
 في الخبر المذكور
 هي الى التربة
 التي كانت
 في القبر

ثابت في الجنب
قد قطع

الصدق في التقية وانت تعلم ان من ظاهر هذه الاخبار ملاحظة ما نقل من نقل عظام آدم
الى النري ونقل عظام يوسف الى الارض المقدسة بتفاد هذا الحكم اعني عدم بل الجسد تغير
بخاتم الوصل صلى الله عليه وآله واصحابه المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا يخفى ذلك
في سائر الانبياء واصحابهم فتأمل **حديث** الكافي عن علي بن ابي طالب عن
ابيه ع الله الصادق عليه السلام قال كان امير المؤمنين عليه السلام اذا لم يكن ادم يقطع الخبز بالسكين وفيه
التباري عن الصادق عليه السلام استحال ان يقطع الخبز بالسكين **اقول** الا ادم بالكرم
والادم بالضم ما يولد مع الخبز اي شيء كان كذا في النهاية الاثرية قال بعض مشايخنا في توجيه الخبر
لعله قطعة لمة بالسكين واكله على هذه الهبة ليكون شبيها لاكله مع ادم واذ
منزلته وبهيد لذات ما هو هو مغيرة للنفس مسكنة لها محررها الى اكله والالتذاذ به كوز
الغرض من مجرد ابد آهولة منخدع بها النفس فتصير بذلك قانعة لما فيه من التشبه بالكل مع
الادام وتحتل ان يكون ذلك بهيد في الواقع صلاحا ويجعله موافقا ومناشبا للرجح ^{نظرا} الا
ولا بهيد ذلك ولا يصلح الكرم باليد وذلك لما في مزاج السكين من نوع ملائمة ومناسبة مع
مزاج الخبز غير معلوم لنا الا بالوجه ونظير في سائر اختلافات الادام وغير بعضها مع بعض كثير
كما قيل الجوز ذاء والجن ذاء فاذا اجتمعتا صارت ذاءا فحتم ان يكون نفوذ السكين فيه
وقطعه من هذا القبيل فبصر بذلك شبيها بالخبر المادوم في كونها صالحا بالادام غير مضر
لبدا الانام لاني كونه لذاء مرغوبا للطبع ليس كعدم مطابقته الواقع فان لآلات القطع الالوان
وخلاعتها في غير ارجحة الماكول والمشروب عليه كاجرة اهل الطب في حكاها فلعل مجرد امرار
السكين في حال القطع على اية قطعة منه وقطعها بهيها من الصالح بالادام ما لا يهينها
الكرم باليد فلعلهم لذلك كانوا يقطعونه حال الضرورة وفقدان الادام هذا وما تحدثت
انتهى عن قطعه بالسكين كما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى
عليه وآله لا تقطعوا الخبز بالسكين ولكن كسروا باليد لئلا يكسر لكم خالفوا العجم فاما تحمول على
غير الاكل كما اذا احتجج الى كسب لبناء او نوبه مثالا فيبعد عنه الى القطع او على كراهة فحالا

غير الضرورة كما إذا كان هناك إدام بصلصة فإن قطع مكره للفناء عنه والكسر والإدام مع ما فيه
 من نوع أخاثة وترك الأكرام وقد ورد أكرموا الخير فإن الله تعالى أنزله من بركات السماء والظاهر
 أن قطعه بما يشبه السكن كالخشب المحصن المشكل بشكل السكن ونحو كاهو المتعارفين
 بعض الناس حكمه حكمه فتركه من غير ضرورة أولى وأحوط هذا وقيل في توجيه الخبر كأنهم كانوا يلبثون
 الخبز البابس بالإدام كالزيت واللبن ونحوها فإذا لم يجدوا إداما قطعوا بالسكن الحدا لا يكره
 كرموا باليد إلى ذلك عند لبسه لتناوله فيفعل فعل الإدام ولعلمهم كانوا يجدون في المقطوع
 لذات لا يجدون في المكسور وهذا رخصت خضت بحال الضرورة وفقدان الإدام وأورد عليه
 بأن تخصيصه بالبابس مع عموم خلاف الظاهر بل الظاهر من قوله كان إذا لم يكن إدام يقطع أنه كان
 جديداً لا يشترط إلى الثانيين أن لا ينجس إليه البابس فينفي توجيهه على وجه مطابق وعمومه
 وأيضاً المتعارفين بين الناس في الخبر البابس أنهم يكسرونه باليد وإذا أرادوا سهولة تناوله أو
 البالية في تكسره وتفشته الحد لا يمكن كسره إليه باليد أما الصلابة ولا انتهاء اجزائه من
 مراتب التكسر الخافضة لا يمكن كسره باليد يلبثونه بالماء أو برصونه حتى كأنه السويق فيفقد
 بذلك فائدة الإدام في سهولة تناولهم يقطعونه بالسكن إلى الحد الغير الممكن
 كسره باليد فإن ذلك خلاف المعهود منهم وأيضاً يخص وجدان اللذة في المقطوع بالسلف
 ونسبة إليهم مما لا يناسب مضمون الخبر فإن الظاهر من خبر السباري أن قطع الخبز بالسكن يفقد
 فائدة الأمان في أي مكان أو زمان كان وبالنسبة إلى أي شخص أو مزاج كان مع أنه لا يظهر
 من قولهم لينة لذتهم بالمقطوع دون المكسور **حديث آخر** وهو ما رواه الصدوق عليه
 في التوحيد عن الصادق عليه أنه قال قال لاله لا اله الا الله مائة مرة كان افضل الثلث ذلك
 اليوم عملاً الأمر **أقول** على ظاهر هذا الاستثناء اشكال وهو أنه يوجب ترجيح
 أحد المتساويين من غير مرجح لأن بعد نفى الزايد يبقى الناقص والمساوي في الصورة
 الأخيرة يلزم أفضليته أحد المتساويين على الآخر إذ السقوط من الكلام بجلت أن كل من قال
 هذه الكلمات مائة مرة كان افضل من كل من عدله من الناس الأمر زاد علمها ولا ينبغي أن تساوى

في تركه
 حديث

غير داخل ضمن زاد عليها فليزم اذا قالها اثنان كل منهما مائة مرة افضلها على الاخر **الجواب**
 ان الفضل بعمومه يتناول الواحد والمتعد فالمراد تفضل كل من قالها مائة مرة على غيره من لم
 يقلها بمعد العدد سواء كان واحدا او متعددا فالمتعد ان فرطها مائة مرة واحدا كان او متعددا
 افضل من الناقص الزايد فاذا استثنى الزايد بقي الناقص فقط ولا يبقى المساوي داخل في الفضل
 عليه لدخوله في الفضل **حديث اخر** وهو ما رواه ابن الاثير في كتابه حيث قال في حديثه
 ابي ذر قال له ابي شقيق لو كنت ابن رسول الله صلى الله عليه واله لسلنته هل رأت بك
 فقال ابو ذر قد سلنته فقال نوراني اراده امي هو نور كيف رآه **اقول** لهذا الخبر
 توجه ظاهره ومخاطبه صحيحة على عرف الغارفين والعقلاء **الاول** ان يبقى على ظاهره
 كما هو مقتضى نفسه حتى يكون المعنى ان ربى نعم نور محض فكيف يمكن ان اراده ويراد بالروية
 ما يعبر الابصار بالبصر الظاهر وادراك الحقيقة ويراد بالتور صرف الوجود الحق القائم بذاته كما هو
 عرف الغارفين فالمتعد ان ربى صرف الوجود وصرف الوجود لا يمكن رؤيته بالبصر الظاهر
 وهو ظاهر الادراك حقيقة بالعقل اذ حقيقة صرف الوجود انه في الاعيان فلا يمكن ان يدخل
 في الادفان والالزم قلب الحقيقة كما يتبين في كتبنا العقلية على وجه مستوفى وقد اتفق على ذلك
 جميع الغارفين وقرئ الواحد بين **الثاني** ان يبقى على ظاهره تعالى ويراد بالتور ما ذكره
 اعني صرف الوجود ولكن يخص الروية معناها الظاهر اعني الروية بالبصر الظاهر المعنى **الثالث**
الثالث ان يبقى على ظاهره انهم ويراد بالروية ايضا بالبصر وبالتور الوجود المتعارف
 القائم بذاته المجرد عن المادة وعلاقتها المستلزمة للنقص والظلمة فان اطلاق التور على المجرد
 شائع عند اكثر الفرق فان الاشراقية لا يمتنعون بالانوار الا المجردة فان الانوار الظاهرة ليست
 في لانها عبارة عن سلسلة العقول الطولية والانوار الشاملة النازلة عبان عن سلسلة
 العقول العرضية وادراك الانواع والنفوس يرتبها في الاخبار انهم يطلق الانوار على الذات
 المجردة ومن ذلك قولهم النفس الناطقة نور فخر انوار الله القائمة لافي ابن مراته مشرقا
 الى الله معركها ومنه قول النبي صلى الله عليه واله اول ما خلق الله نورى في رذابة اخرى روى

في التور
 حله

وهو يدل على أن النور في الرواية الأولى هو هذا المحرر القائم بذاته المعبر عنه بالروح ومنه قوله
 كنت أنا وعلى نوراً بين يدي الله تعالى قبل أن يخلق آدم بأربعة عشر ألف عام ومنه خبر أن نوراً الله
 تبارك وتعالى بالتحمد أني خلقتك وعلينا نوراً يعني روحاً بلا بدن قبل أن اخلق سمواتي وارضه
 وعرشه وبحري فلم تنزل صلاتي وتجدني هكذا جاء مفسراً في كتاب المناقب لابن المغازلي الشافعي
 وكتاب في هوس الاجناد لابن أبي بلي في الكافي للتحمد بن يعقوب الكليني باسناده الى الصادق عليه
 وعلى هذا فواجب الوجود لما كان في اعلى مراتب التجرد كان نوراً لاوار بل جميع الانوار شعل من نور
 فمنه يخرج أن ربي تجرد ليس له مكان فمن اين اراده والروية مسبوقة بكون المريد في مكان او جهة
 مقابلاً ومسامتاً للرواني فحاصل الجواب يرجع الى الشكل الاول هكذا في تجرد وكل تجرد لا يرى
 بالبصر واتما حذف موضع الضمير للدلالة السؤال عليه اما الكبرى فاقوم ما يفيد مفادها
 في مقامها كيف اراده **الترابع** ان يقطع النظر عن نفس وبقراءة بالكم مشددة على انما حذف
 التاكيد مع بقاء المتكلم او يجعل نوراني كلمة واحداً معني المنسوب الى النور من باب المبالغة
 فيكون كرواني بزيادة الف والنون مع البناء المشددة للبالغة وعلى التقديرين يجعل المضارع
 للحال ويجعل الروية على الروية بالقلب تلقياً للخطاب غير ما يترقبه بحمل كلامه على خلاف مرادهم
 على انه الاولى بالقصد الارادة والمعنى ان ربي نوراني ظاهر بنفسه مظهر لغیره وانا اراده الان
 كما كنت اياه قبل ذلك الزمان او هو نوراني اي نور هو اشد الانوار في النورية فانا اراده الان كما
 كنت اياه قبل ذلك والمراد اني اراده بالقلب بالبصرة الباطنة دائماً وهذه الروية ثابته
 باختلاف المراتب والانبياء والاولياء ثم عن بلهيم فالصدقيقين والعرفاء وهو يرجع الى نوع من
 العلم **المختص** والاشارة الله ظهوره اشد الروية الظاهرة المعروفة ومن هذه الروية ما ثبت له
 قول امير المؤمنين عليه السلام وقد سئل هل رايته بك لم اعبد رايته لم اراه ومنها قول الصادق عليه
 حين ما سئل عن الله عز وجل هل رايته المؤمنون يوم القيمة نعم وقد رآه قبل يوم القيمة فقبل
 متى قال وحين قال لهم **الستة** تركبكم قالوا بلى ثم سكت ساعة ثم قال فان المؤمنين يرون في الدنيا
 قبل يوم القيمة الستة في وقت هذا قبل فاحدث بهذا عندك قال لا فانك اذا حدثت به فانك

منكم جاهل بمعنى ما نقول ثم قد ران هذا التشبيه كفر هذا وبعض العلماء ما اغفل عن غرضنا
 والموحدين بل عاودوا في اخبار النبي صلى الله عليه وآله وعترته الطاهرة من صلوات الله عليهم
 اجمعين من الملاقاة النورية على ما ذكرنا ان النور لا يكون الاجسام او جنائنا ووجوهنا بالبعد
 فقال النور جسم وعرض والبارى عز وجل ليس بجسم ولا عرض فالمراد من الخبر ان مجامير النور وانتهى
 كيف راء ومجامير النور اى ان النور يمتنع من رؤيته ولا يخفى ما في هذا الحمل من التكلف والتعسف
 اذ لا بد فيه من تقدير المضاف المضاف اليه مع عدم دلالة الكلام عليه على انه لا جواب للواجب
 لكونه في اعلى مراتب التجرد والحيجاب من لولحق الهيئة لا من عوارض المجزئات واحتجاب الجسم النور
 الذي وجسم وعرض بل انما احتجب لانه لم يورده فان الشيء اذا جاوز حد انعكس ضد وهذا
 معنى ما قبل ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وذلك لانه معقول بذاته غير متجمل
 الى عمل يعلم له جسم ومعقولا فان لم يعقل ولم يفعل ابدأ كان محجبه الغافل لا من جهة ثم لا يخفى
 ان هذا الحمل بعيدان رؤيته تعالى بالبصر ممكنة بالذات مستغنية بالغير فلا يستقيم الاعلى
 مذهب من ذهب الى كونه تعالى جنما او ما يستلزم كالمجسمه والتشبيهه والاشاعره ومن يحدو
 حذوهم ومن ليس له في المعارف قدم وانتم اضطر الى رد هذا الحديث انكاره او الى التوقف في
 صفته كرتب الخبايا حيث قال بعد ما سئل عنه ما زلت منكرا له وما ادرى ما وجهه وكان خفيه
 حيث قال في القلب فتح هذا الخبر شيء قال ابن شقيق لم يدرك اباذر **حديث اخر**
 قال عليه السلام الولد سرا به **اقول** السر اخفا المص في النفس ومنه السر لان ذلك متخلفه
 النفس ومنه السر لا مجلس السر كذا في الجمع وفي النهاية الاشارة الى كل شيء جوف وفي القاموس
 السر ما يكتم وقد ظهر ان السر بالكرم جاء بمعنى اخفاء المعنى ومعنى التستر الكتم ومعنى الجوزي
 الباطن واما السر بالغم فهو معنى اسرى سبي السر وانشاء السر في هذا الخبر يمكن ان يقر
 بكسر السين ونحوه اشق الاول ان يكون باسم السنين لا بالسين مع التاء لان ان حكي يكون
 المعنى ان الولد صاحب اخفاء امور ابيه واصحاب كتماناته او بالمعنى الاخر من دون تقدير للفظ
 حتى يكون المراد ان الولد جوف اسره فكتم ويحتمل فيه مقاصد واسرار التي لا يجب اظهارها لغيره

حديث اخر
 حديث اخر

وعلى التقدير الثلاثة الفرض أن بعض أفراد الولد وهو العاقل الرشيد ضلعت ترابية لا يظهر
له مزايا من أمره فابتدعه من غيره وبكشف عند ما يخفيه عن كل من هو دونه من الأسرار والامور الخفية
فكانت نفسه الناطقة وجوفه فيكم به مقاصد واسرار التي يخفيها عن غيره فاللام في الولد الجنس
والمراد به الكامل في الولادة العاقل يقضيه العقل فان اسم الجنس كما يطلق لتمامه مطلقا يستعمل لما
يتجمع المعاني المخصوصة به والقصود منه ولذا يلبس عن غيره ثوب مثله فان ليس بولد لانه اذا
لم يعمل بمقتضى الولادة لم يحفظ سره وعيبه وعلى حمل السر على احد المعاني الثلاثة المذكورة
يمكن ان يكون المراد ان بعض افراد الولد في غالب احواله يشبه ابيه فيكون مثله فخلق خلقه
وطرزه وطوره وسخاوته وشجاعته حورة ذهنه وبلادته كما قيل في الفارسية هذه زرد
وريشه دخت خبرها مخفنه فاي يدر اذ ير شود بينا فالتقصوان سر كل شخص وما يكتم في
نفسه من المعاني والامور لما كان بحيث يناسب هذا الشخص وبما هو لوجوب المناسبة بين
العلة والمعلول فالولد اذا كان ترابية كان مناسباً ومشاهيلاً له فمما اطلق المذموم وابتد
منه اللاديم ولما لم يكن هذا الحكم كلياً في جميع افراد الولد فيحمل على بعضها حتى يكون القضية
مهملة في قول الجوزية وعلى التلخيص اعني كون السر بالفتح بمعنى منشا السر وسببه يمكن
كون القضية كلية يحمل حرف التعريف على الاستغراق ومهمة جزئية فيكون المراد ان كل واحد من
افراد سبب سر ابيه ومنشا الفرح نشاطه وهو يستلذ بلذنه وخافته وبقية هي بهجة عقلا
ولذا قيل للولد غرة العين ونورها وضياءها وشمق الفؤاد وسرود النفس وامثال ذلك على لغة
كانت لما لا في الكل واحد ومنها ورك في الجبر عرسيد البشر صلى الله عليه واله الجبر
ديجاناي ويمكن ان يكون المراد بالاب التبع او واحد من صباه وبالولد الامة لكن الكاملين
منهم وهم اولادهم الروحانيون والعلماء الراغبين والاولياء الكاملين المتقين من مشايخ
انوارهم فان نسبة ذواتهم المقدسة الى سائر الاولياء بالولادة المعنوية نسبة الى البشر الى سائر
الناس بالولادة الصورية وحيث يكون المراد انهم صواب سرهم بحذف المضاف وسبب فهم سرهم
نظر الى استقامتهم على الصراط القويم ومتابعتهم ايامهم في الاخلاق والانفال وانسابهم بحسن

الصفات والاعمال ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله انه على ان يهاهنا الائمة ويحتمل
ان يراى بالولد ما يتولد من كل احد من افعاله واقواله وطرزه وطوره وانما له فانه تدل على
سببته وبالمسنة ومرايته فخره ودرجات عقله ودينه من هيبته وخلقه وكيفية راجعها بالجملة على
قائمة صفاته وتام سماته فان الظاهر عنوان الباطن وسبب المردفنى عن سببته والبرهان
المولوى بقوله **شيء** شدة عز وجل اذهبن منى بلبس كبر آدم شود بمن رئيس
خواجهم من بهر مناجاة زاده ام صدق زاده قابل واماده ام در كه من از كى كرسيم تا بنجد
پيش دشمن بابت من زاتش زاده واواز وكل پيش آتش مرد وكل اوجا بود اندران
دوران كمن صدام بودم وفخر من شعله من آتش باز سببه كاتيه بود الولد سببه
فان قلت ما ذكرت بعض التوجهات للخبر من مشابهة الولد لاسبه فى الافعال والاحوال بخالف
قول دى نى لجلال عليه سلام الله الملك المتعال الولد الحلال يشبه بالخال قلنا قد ذكرنا
ان امثال هذه القضايا اعنى الولد سببه والولد الحلال يشبه بالخال من القضايا المهمة التى
هى فى قوة الجزئية فلا يقتضى العموم والكلية اذ المفرد المحلى باللام لا يستدعى اصل وضعه
العموم والاستغراق كما صرح به جماعة من محققى العربية فكانه قبل بعض افراد الولد يشبه لاسبه
بعضا يشبه بالخال الامر كفى الواقع فان بعضها يشبه بالآباء وبعضها يشبه بالامهات وبعضها
بالاحوال الى غير ذلك والغرض من قول امر المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه رد القبانة وفتح
مناحنى بنوم ان الولد اذا يشبه بالاب فهو لیس بولن بل هو ولد لغير التشبه
كما هو مقتضى القبانة ولذا قالوا من اشبه باه فما ظلم اى فما وضع الشيء غير موضعه فخره
ان التشابه بالاسبب كلبه بل قد يكون مشابها بالاب قد يكون مشابها بالام وقد يكون مشابها
بالعم والخال الى غير ذلك واتماخص التشابه بالخال بالذكر من باب التمثيل والمراد انه يمكن ان
يصير مشابها ومما ناله فى الخلق والخلق والصفة والقول والعمل والفعل كلا وبعضا ولذا
انى ينفذ الضائع واتماخص على هذا القدر ولم يفضل كما فصلناه اذ بهذا القدر يندفع
الوهم المذكور فما سواه فضل لا يتجلى البرع ان وقوع هذا القسم وتحقيقه فى الخارج اغلبه

والآلعي القيد وبعبارة اخرى يقول لو كان للولد الحلال من حيث هو ولد حلال كما يشترطه
الحكم على الوصف الشرعي لعلته شباكية لكان كل ولد حلال لكونه حلالا لشباكية لا متناع تخلف
اللعن عن العلة وبغيرهم من ان الولد اذا لم يكن شباكية لم يكن حلالا لان جعل الشباكية دليلا على كونه
حلالا ثم لو اعتبر فيه هو المخالف يلزم الا يكون للولد الحرام شباكية وكل ذلك مخالف للواقع فاما
اذا ولد الحلال قلة لا يشبه بالخال والولد الحرام قد يشبه بوجود ما هو السبب المقصود اعني كونه
من مائة الأم ودمه ووجه الاندفاع ان مع كون القضية معلقة يكون المستفاد من سقوطه ان
بعض الولد الحلال يشبه بالخال لا يجمع افراده فلا يلزم في البعض الذي لا يشبه ان يكون حراما
ومفهومه ان بعض الولد الحرام لا يشبه بالخال فلا يلزم ان يكون كل ولد حرام غير شباكية
بعض الأخبار ان الرضا الصالح جزء من ستة واربعين جزء من النبوة **اقول**
الشر في ذلك ان سن النبي صلى الله عليه وآله كان ثلاثة وستين سنة ولم يبق اليه الدعوة الا
بعد اربعين سنة اذا ما جبرئيل وامر ان يقول للناس في رسول الله اليكم كان له اربعين
سنة وغاش بعد ذلك ثلاثة وعشرين سنة فيكون هذا المدة اعني ثلثة وعشرين سنة نبوة
وفي ستة اشهر من هذا المدة كان بناء امر على ما يرى في المنام ولم يكن يوحى اليه الاحكام في ستة
اشهر من تلك المدة اعني ثلثة وعشرين بل كان يرى في المنام ما يرى من الامور والاحكام ويوصله
الي الانام ثم اوحى اليه جبرئيل اليه وما من الملائكة ويبلغون اليه الاحكام ويصلها الي القلوب
وعلى هذا الرضا الصالح اعني رذا النبي صلى الله عليه وآله ستة اشهر جزء من ستة واربعين
لان ستة اشهر جزء من ستة واربعين جزء من ثلثة وعشرين سنة هذا وقد روي في الثماني
النبي صلى الله عليه وآله انه قال التوبة والرفق والاقتصاد والصمت جزء من ستة وعشرين جزء
من النبوة قال القطب الرازي في شرح الثماني ان قبله جعل اجزاء النبوة ستة وعشرين جزء
تلك الصفات جزء منها قلنا وروي ابن بابويه في كتاب النبوة ان النبي صلى الله عليه وآله
لما اتاه جبرئيل وامر ان يقول للناس في رسول الله اليكم كان له اربعون سنة وغاش بعد
ذلك ثلثة وعشرين سنة فمضى ثلثة وعشرين سنة يوحى اليه الاحكام التي تنفذ اليه القلوب

مكتبة
الشيخ
في
الكتاب

المرقة الثمانية وعشرون
الاستيعاب

فكانت نبوته غائبة وبشته شاملة بالنسبة الى جميع الناس وقبل ذلك كان في ثلثة سنين
الاله الاحكام الخاصة نفسه ومن قبل ذلك اعني في مدة سبعة وثلاثين كان محمدا باحكام
يحتاج اليها من غير ان يوحى اليه بل تكفي القلب تقرا التمع على سبيل الالهام فيكون مدق
نبوته اي المدة التي يوحى اليه سواء كان يجمع الناس والخاصة نفسه ستة وعشرين سنة فاشلا
هذا الحديث الى علم هذه الخطا الاربع وانها ممتدة ما يوحى اليه ولا اعلم غيرها في ستة ثلثة مرتبة
وعشرين سنة التي هي في نبوته وايوحى اليه في السنة الا الوحيدة هذه الخطا فكانها جاز من
ستة وعشرين من اجزاء نبوته وانت تعلم ان ظاهر ذلك يخالف ما ذكرناه في شرح الحديث الاول اذ
ينادون ان مدة نبوته ستة وعشرون وسبب ما ذكرناه انها ثلثة وعشرون ووجه التوفيق انما
ذكرناه مبني على ان ثلثة سنين التي يوحى اليه الخاصة نفسه لم يكن في الحقيقة ايام نبوته اذ مدة
نبوته الحقيقة هي المدة التي يوحى اليه الاحكام الكل وما ذكره الصدوق في جعل ثلثة
سنين ايام من ايام نبوته نظر الى صدور الوحي وانما يخص نفسه في **في علماء التعقيب**
المذكور في مصباح الطوسي والكفعمي واغلب بالي وهو ابي سريته وعلا يتيق قوله اغلب
بالعين المعجمة في النسخ التي رايناها والظاهر ان المعنى صرعا بالاعلى بالي وهو ابي سريته
مسلم يتيق حتى يتصرفا الى ما تحت رضى فالله بالعلية لانهما لو كان القاف بدل العين كان
المعنى ظاهر **اقول له تعالى** ويجزى لادان يكون ويبدىم خشوعا **اقول**
معنى الحزور الذن هو السقوط على الوجه بمعنى الاله يعطون على وجوههم تعظما لاله
او شكرا لانهما وعاد فان قبل الكنة في ذكر الذن وسبب محبة العبد قلنا قال ابو جعفر
والفضل ابي ان ذكر الذن لانه اول ما يلقى الارض من وجه الساجد ومنه ان اول ما يلقى الارض
من وجهه هو الجبهة والاذن الذن نعم اذ ابتداء الحزور هو الذن وانما حال الوصول
والسجود فانه يراى وجه الوجه الى الارض هو الجبهة والاذن وبعدها ما بينهما هو الذن كما هو
فالتعقب ان الكنة في ذكر الذن هو اداة المبالغة في الخضوع وهو تفسير الله على الترتيب
والخود لادان كانا به عنها الوارادة انهم حال السجود كالغشى عليهم في خروهم على الذن

فمن تعقب

في معنى

فاقر بالاشياء من وجه الارض
اي حين انشاء الحزور

او ارادة المباعدة عن الانحطاط خال بجودهم اى بلغ انحطاطهم ولصوق وجوبهم وابدانهم الى
الارض حدا وصل ذقهم الى الارض مع كونه ابعدا لبرها لوجه الى الارض خال التمجيد والقرض ان
الذوق لما كان ابعدا شئ عن وجه الارض محال التمجيد كان القصد الى وصول الاذقان الى الارض
ابلع في التخصع والتخضع من القصد الى وصول المجتعة اليها فكانه قال يخرجون لا وصول الاذقان الى
الارض لان الانحطاط مع وصولها الى الارض اكثر من الانحطاط مع وصول المجتعة اليها واصلها
انهم ينالون في الخرد وبلصقون بالارض فما يمكن ايضا له بخلاف الوجه ثم اللام في قوله الاذقان
على التوحيد الاخر كما ظهر للتعليل لان معنى كون خردهم لاجل وصول الاذقان الى الارض هو
كون الوصول علة لخردهم وعلى نابر التوجه كما يكون اللام لاختصاص المفرد اى كان ستوهم
للاذقان لا غير مخصوصا بها **مسئلة** نحو قبح ان قبل هله يجوز وقوع الجملة الانشاء
خبر عن المبتدأ قلنا قد اختلف علماء القبرية في ذلك فذهب كثير منهم الى عدم الجواز
منع جماعة من الكوفيين منهم ابن الانباري ان يقال ربذا ضربو ذبدا هله جاء واستدلوا عليه
تارة بان الخبر هو الذي يحتمل الصدق والكذب في الانشاء ليس كذلك اخرى بان الخبر يجب ان يكون
ثابتا للمبتدأ والانشاء ليس ثابتا في نفسه فلا يكون ثابتا لغيره ويورد على الاول ان الخبر الذي
يحتمل الصدق والكذب هو الخبر الذي جعل في قسم الانشاء لا خبر المبتدأ للاتفاق على ان
اصلها الاثراد واحتمال الصدق والكذب انما هو مضافة الكلام الذي هو مركب كان الغلط انما
نشأ من اشتراك الاسم بينهما وعلى الشيء ان مدلول الكلام الطليعي هو الطلب الثابت في نفسه
لا المطلوب الذي لم يحصل معه واذا كان ثابتا في نفسه فيمكن ان يثبت لغيره وايضا الاخبار الواردة
على التجبيل غير ثابتة اتفاقا مع ثبوتها لغيرها على معنى انضاف لغيرها والتحقق ان الانشاء
يجوز ان يقع خبر المبتدأ ولكن بالصرف عن الانشائية الى الخبرية بان باول ذبدا ضربو مثلا الى
قولنا يد مقول في حقه اضربه او سقق ان بق فيه ذلك والى التمسك ان المبتدأ انما ذكر لرب
اليد بطريق من الطرق خال من طريق اليد بطريق وجهه من الضمى حكم من حكمه كما لو اذفرق بين ضربت
وبدا وذبدا ضربت حكم بان زبدا في الاول مقول بروف الثاني مبتدأ مع ان فعل الفاعل واقع

نتيجة
سليمة

عليه في الصورتين معا ووجه الفرق ان زيد ذكر في الصورة الاولى بينا لما وقع عليه من فعل
وفي الثانية ليسند اليه حاله من احواله وحكمه من احكامه ولذا حكموا بان زيدا في الاول مفعول به وفي الثاني
متبدل ولاجل ذلك صرحوا بان معنى زيد ابي منطلق زيد منطلق الابن زيد لما كان هنا مبتدأ
وابن منطلق خبر عنه اولي بمفرد حتى يفتح اسما له اليه ويكون ذا الامر احواله وعلى هذا نقول
معنى الجملة الانشائية طلبا كان او غيره وان كان حاصله في نفسه لكنه قائم بالمتكلم والمنشئ
وليس ثابتا للمبتدأ حتى يكون ذا الامر احواله وحكامه من احكامه فاذا قلت هذا ضربه فطلب القرب
صفة قائمه بالمتكلم وليس ذا الامر احوال زيد الا باعتبار تعلقه به او كونه مفعولا في حقه والحق
ان بقية فلا بد ان يلاحظ في وقوع خبر عنه هذه الحقيقة فيق معنى زيد اضر به زيد مطلق
ضربه او مفعول في حقه ذلك فيستفاد من لفظة اضر به ومن ربطه بالمبتدأ معنى اخر لا يستفاد من
قولك اضر به بدا وهو تقدير واحد الامور المذكورة وامتناع احتمال الصد والكذب بحسب المعنى
الاول لا ينافي احتمالا لهما بحسب المعنى الثاني قال الله تعالى في سورة النحل اَمْ يَخْلُقُ كَيْفَ
لَا يَخْلُقُ اَمْ لَا تَذَكَّرُونَ اِنْ تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تحْصوها اِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا
تَكْتُمُونَ وَمَا تُعْلَمُونَ وَلَذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ اَمْ هُمْ
مُبْرَأُونَ وَمَا يَشْعُرُونَ اَبَانَ يَعْشُونَ اَقُولُ في هذه الايات سؤلة **الاول** ان من
مختصة بدوي العلم والعقل فكيف قال هناك كن لا يخلق مع ان المراد بها الاصنام وهي عبادات
غير عالة ولا غائلة فكان احق الكلام ان يقول اَمْ يَخْلُقُ كَمَا يَخْلُقُ **الثاني** ان هذا الزام
لعبادة الاصنام الذين سمو اصنامهم الهة تشبها بالله تعالى وجعلوا غير الخالق مثل الخالق فكان
ظاهرا مقتضا لان بقى في الزامهم اَمْ يَخْلُقُ كَيْفَ يَخْلُقُ **الثالث** ان القدر والاحصاء بمنع
واحد كما ذكره الجوهري فيكون المعنى اَنْ تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تَعْدُوهَا ونظيره ان بقى ان تَزِيدُ لَا
تَبْصُرُ اذ الزيادة والابصار بمعنى واحد **الرابع** انه تعالى اجري على الاصنام وهي غير
غائلة ما يجري على المعتاد فقال يَخْلُقُونَ بالواو والنون مع ان الجمع بهما من خواص من يعقل
الخامس ما فائدة قوله سبحانه في وصف الاصنام غير احبنا بعد قوله عز وجل اَمْ هُمْ

في الجملتين
منه في الجملتين

والجواب على الأول انه يجوز استعمال من هنا بما لا يقتل نظر المقارنتين

بهقل فقلبت حكمه واجرى فيه من وهو من قبل المشاكلة وهو نائباً في كلام العربي من قولته
ومنه من منسب على بطنه الآية ومنه قول الشاعر قالوا افرح شبتا لك بطنه قلت اطفئوا
لن جنة وقبصاً ومنه قول العربي شتبه على الراكب فحمله فادري من ذا ومن ذا ويمكن ان ينسب
عنه بأنه تعالى خاطبهم على معتقدهم لأنهم سبوا الهة وعبدوها واجرؤها مجرى اولي العلم تلك
حين لما من فان قيل اذا كان معتقدهم خطأ او باطلاً فالحكمه يقتضي ان يردوا عنه ويردعوهم لان
يقول عليه بيقولوا في خطائهم على معتقدهم حتى توهم لهم ان معتقدهم حق وصواب فيكون ذلك اغراء
لهم على اتباع الباطل ومخالطة الهوى قلنا لما كان الفرض من الخطاب هو الاتهام ولو
خاطبهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ومنه موم وقال افن لا يخلق كما لا يخلق لم يفهموا وتوهموا
ان المراد غير الاصنام من الجواهر ذلك عن ذلك فقال كن لا يخلق حتى يفهموا ويعلموا ان المراد هو
الاصنام **وعز الثاني** انهم لما سوا بين الاصنام ومخالفتها سبحانه في تسميتها باسمه وعبادتها
كعبادته وجعلها مثله في كل صفة ففتح الانكار بيقدهم كان اتهاماً وانما قدم في الانكار ذكر الخلق لما
لانه اشرف اولان المقصود الاصل من هذا الكلام تعظيمه تعالى واجلاله وتزويه عن التسوية بينه
وبينها فالمناسب به ذكر اول اولان الاول اثبات كافي في الوجود اشرف من العدم **وعز**
الثالث ان العدم غير الاضمار فتر بعض الاصنام بالمصر وقال الزمخشري في تفسير
لا تحضوها اي لا تصحروها ولا تطبقوا عذرها وبلغ آخرها فالاحصاء ان يحصر العدد والعقد لا يستلزم
المحصو والبلوغ الى الاخر ولو سلم العينية فقول ان فيه اضماراً يقتضي ان تزيدوا عذرة الله لا
تعدوها وتظهر اذ اقمتم الى الصلوة فاغسلوا الآية **وعز الرابع** عمل ما قلنا الخبر في الجواز
عن الاول اي انه اجري على الاصنام ما يجري على ذي العقول لأنهم سبوا الهة وعبدوها واجرؤها مجرى اولي العلم
مجرى اولي العلم فناق الكلام المعتقد للثلاثة هو خلاف المطلوب **وعز الخامس**
ان الفائدة بيان انها اموات لا يعقب موتها حق كالنطف والبص وغيرها وذلك المبلغ في قولها
فكانت قبل اموات في الحال غير اجناد في المال ويمكن ان يكون غير اجناد وصفاً لعباد الاصنام لانها

سورة
الزمر

فَيَكُونُ الْمُتَحَيَّرُونَ هَذِهِ الْأَصْنَافُ أَمْوَاتٌ وَعِبَادٌ فَاعْبُدُوا إِلَهُكُمْ لَعَلَّكُمْ يَرْجِعُونَ
قَرِيبَةً عَلَىٰ آلِهَةٍ لَا يَحْالُ لَا تَهْتَابُونَ كَأَنِّي قَوْلُهُ تَعَالَىٰ إِنَّكَ مَيِّتٌ إِنَّهُمْ قِسْطٌ قَوْلُهُ
تَعَالَىٰ فِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ عَلَيْهِمْ وَأَنْبِئَهُمْ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ قَدْرٌ وَأَفْعَالُهُمْ لَا تَحْصُو
إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٌ أَقُولُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ سُؤْلَانِ أَحَدُهُمَا السُّؤَالُ
الثَّالثُ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ وَقَدْ عَلِمَ جَوَابُهُ ثَانِيَّتُهُمَا إِنَّ تَعَالَىٰ كَيْفَ يَدَّ لَفْظًا كُلَّ مَع
إِنَّ تَعَالَىٰ لَمْ يَعْطِ كُلَّ شَيْءٍ مَّا سَأَلَهُ فَهُوَ أَجِبٌ بَلَّانَ لَفْظُهُ مِنْ تَبَعِيَّتِهِ وَلَفْظُ الْجَمْعِ هُنَا الْكُلُّ الْفُرَادُ
دُونَ الْجَمْعِ يَكُونُ الْمُتَحَيَّرُونَ أَمَّا كَرِهَ بَعْضُ مَنْ كُلَّ فَرْدٍ فَرْدٍ سَلَّمَ قُلْنَا لَا يَنْبَغِي لَهُ لَمْ يَعْطِ أَحَدًا
بَعْضًا مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مَّا سَأَلَهُ وَالْظَّاهِرُ فِي الْجَوَابِ أَنَّ تَعَالَىٰ لَمْ يَعْطِ مِنْ تَبَعِيَّتِهِ
وَلَفْظُ الْجَمْعِ هُوَ كُلُّ جَمْعٍ وَالْمَعْنَىٰ أَنْتُمْ بَعْضًا مِنْ جَمْعٍ مَّا سَأَلْتُمْ لَمْ يَعْطِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ وَلَا يَنْبَغِي
ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فِي مَقَامِ الْأَمْتَانِ الْمَوْجِبِ لَكُنْ التَّعَمُّدُ بِجَامِئِهِ لَا يَبْدُو وَلَا يَحْصِي عَنْ الْبَعْضِ
مِنَ الْجَمْعِ فِي غَايَةِ الْعِلَّةِ أَدْعَىٰ كَوْنُ الْبَعْضِ الَّذِي أُعْطِيَ الْأَنْفَعُ وَأَصْلَحُ لَنَا فِي مَعَاشِنَا وَمَعَادِنَا
الْجَمْعِ وَعَدَمُ صَلَاحِيَّتِهِ لَنَا فِي عِطَاءِ الْبَعْضِ الَّذِي لَمْ يَعْطِ أَحَدًا مِنَ الْأَمْتَانِ بِالْبَعْضِ الْمَذْكُورِ
أَعْنَى الْأَنْفَعِ بَلَّ يَكُونُ الْأَمْتَانِ بِهِ أَكْثَرُ مِنَ الْأَمْتَانِ بِالْجَمْعِ إِذَا أُعْطِيَ لَمْ يَكُنْ بَعْضُهُ الْآخَرُ صَاحِبًا
لَنَا وَهَذَا يَكُونُ بِخِلَافِ أَصْلِ السُّؤَالِ بَلَّ الْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ أَنَّ تَعَالَىٰ أُعْطِيَ جَمْعَ السَّائِلِينَ بَعْضًا مِنْ
كُلِّ فَرْدٍ مَّا سَأَلَهُ فَمَنْ هُمْ وَأَنْ لَمْ يَعْطِ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ السَّائِلِينَ بَعْضًا مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مَّا سَأَلَهُ وَبِهَذَا
الْقَدْرُ يَصِحُّ الْأَخْبَارُ بِأَنَّهُ أُعْطِيَ جَمْعَ النَّاسِ مِنْ كُلِّ مَسْأَلَةٍ وَلَكِنْ رَاعَى الْمَصْلَحَةَ وَالْحِكْمَةَ فَأَعْطَى
كُلَّ وَاحِدٍ وَاحِدًا مِمَّا هُوَ الْأَسْخَى وَالْأَنْفَعُ لَهُ وَحَسَنَ الْأَمْتَانِ فِي ظَاهِرِ قَوْلِهِ سُبْحَانَكَ
فِي سُورَةِ النَّحْلِ وَتَبْدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ رُزْقًا مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَبْطِئُونَ
وَفِي سُورَةِ الْأَنْعَامِ أَنَّ الْقَهْرَ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَمْلِكُ وَقَوْلُهُ لَا يَسْتَبْطِئُونَ
يَرْجِعُ إِلَى لَفْظَةِ مَا رَجَعَ الْجَمْعُ بِالْقِيَّاسِ إِلَى مَعْنَاهَا وَتَنْظُرُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الظَّلَامِ الْأَقْلَ
مَا تَرَكُوا كَوْنُ تَبَعٍ أَعْلَىٰ ظُهُورِهِ فَافْرَدَ الْقَهْرَ نَظَرًا إِلَى لَفْظَةِ مَا وَجَعَلَ الظُّهُورَ نَظَرًا إِلَى مَعْنَاهَا
فِي ثَانِيَّتِهِمَا إِنَّهُمَا غَايَةُ تَعَالَىٰ اسْتَطَاعَ عَمَلًا عَلَى الرِّزْقِ يَبْدُو فِي مَلَكُوتِهِ عَنْهَا مَعَ الْجَمْعِ

أيضا

مع أن الأول مفرد والثاني جمع
وجوابه أن الأفراد بالنظر إلى
لفظه ماض

واحد الرزق هنا مصلد بلل اعماله في شيا ونفع بالكتب الرزق بالمعنى المصدى فهو
نقى الاستطاعة وجوابه انه ليس في يستطيعون ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منقبة
عنهم والمعنى انهم لا يملكون ان يرزقوا ولا استطاعتها اصلا في رزق او غير لانها اجادات غير
شائعة ثم لو قد ضمير مفعول راجع الى الرزق في يستطيعون يمكن كونه مقبدا اليهم وذلك
بأن يجعل الرزق اسما للعين ويبدل عن قوله شيئا او بالعكس اي مبدل عنه حتى يكون المراد انها
لا تملك ما يرزق به ولا يستطيع ان تملكه ايهم فان الانسان قد لا يملك الشيء لكن يستطيع ان
يملكه لوجود الامنية والمقدرة على تحصيل ملكيته وهو لا الاصنام لا يملكون ولا يستطيعون
ان يملكون ونظيره هذه الآية في توفيق عدم الفائدة قوله تعالى قل ادعوا الذين رزقتم من دونه
فلا يستطيعون كشف الضر عنكم ولا تجيبوا فانه رد البه السؤال بانهم اذا لم يستطيعوا كشف
الضر لا يستطيعون تحويله بطريق اولي لان كشف الضر محير وازالت وتحويله ازالته ونقله من
محل واثباته في محل اخر ومنه تحويل الفرس والمتاع من مكان الى اخر وظاهر ان من لا يقدر على ازالته
وحدها لا يقدر على ازالته مع الاثبات فلا فائدة في ذكر التحويل بعد ذكر الكشف وجوابه
ان التحويل له معنيان احدهما ما ذكره الثاني التبدل ومنه قوله حول التعميم قائل الفقرة
خاتما واريد هنا بالتبدل المعبر عنه بالتحويل الكشف لا في الكشف المنقح في الآية بتدليل فان
المرض لا معنى كشف بتدليل الفقرة والفقرة كشف بتدليل الفقرة والفقرة كشف بتدليل الفقرة
وكذا جميع الاضمار فاطلق التبدل اريد به الكشف الا انه اريد بالاول اعني كشف الضر ازالة
المرض والفقرة والفقرة اريد بالثاني اعني الكشف المعنوي من التحويل مطلق الكشف الذي هو
الازالة لا كشف الضر اعني الامور المذكورة فلا يلزم التكرار فالمعنى لا يستطيعون ازالة المرض
والفقرة والفقرة عنكم ولا يستطيعون ازالة شئ باصلاح ولا يخرج ازالة الامور المذكورة ولذا لم
يقال ولا تحويله مع الضمير في الصحيح **فلا يستطيعون** وصلى على التابعين من
يومنا هذا حتى ياتي يوم الدين وقيل سوال وهو انه ما معنى هذا الواو هنا وما فائدة
وجوابه انه لو فاعلهم يدخل كل من كان تابعاً في هذا الزمان فقط في كل زمان اذا الكلام بين

تحويل

الواو يحتمل معنيين أحدهما أن يراد وصل على من تبع من يومنا هذا إلى يوم الدين يعني
 من يكون تابعته من الآن إلى يوم الدين من دون تغير تبدل فيخصر التابعين بالتابعين في
 هذا اليوم مع استمرار تابعتهم إلى يوم الدين وثانيهما أن يراد وصل على من تبع في هذا الزمان
 وكل زمان إلى يوم الدين فعلى المعنى الأول تبع التابعين تابعي كل زمان بل يمحرون بتابعي
 هذا الزمان وأما الواو فلا بد فاد منه إلا المعنى الثاني إذ المعنى وصل على التابعين في
 هذا الزمان والتابعين في كل زمان إلى يوم الدين فلا يبان بالواو ليكون نصا في التعيم فلا يثبت
 ارادة الخصوصية ثم تفاوت التعيم والتخصيص على تقدير وجود الواو وعدما انما هو على
 فرض تعلق المحذور بالتبعية وعلى تعلقه بالصلوة فلا يظلم تفاوت على التقديرين كما لا يخفى
قال الله سبحانه في سورة النحل لو يؤخذ الله الناس بظلمهم ما ترك علمهم ولا يؤخذ
 ولكن يؤخذهم إلى أجل مسمى فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون **أقول**
 منه سؤالان **أحدهما** أنه يفيد أنه لو أخذ الظالمين بظلمهم لاهلك غيرهم من الناس
 والذواب ظمرا أن أخذ البري بسبب ظلم غيره ينافي العدل والحكمة وقد قال الله سبحانه ولا
 تؤذوا زواجره وذراخره **وثانيهما** أنه إذا جاء أجلهم لا يمتدحور التقديم عليه **بالدلالة**
 فاسمى قوله ولا يستقدمون **فالجيب عن الأول** بوجوب الأول أن لا يرد
 بالظلم من الكفر بالدابة الظالمية أي الكافرة فالمتى لو يؤخذ الله الناس بكفرهم
 لاهلك كل دابة كافرة من الإنسان وغيره وهذا التقدير مروي عن ابن عباس **الثاني**
 لو اهلك الظالمين أو الكافرين بأسهم لم يبق الدنيا إذا الدنيا لا يكون باقية إلا بالقلوب الباطنية
 والتقوس الشريكة **الثالث** أن سنة الله جرت أن العذاب لا ينزل للعصاة قوم يعصم
 العاصي والبري كما في قوم نوح وغيره من الأمم فإنه اهلك لشوم ظلم قوم جميع دواب الأرض وقد
 قال الله سبحانه وأتقوا فئسة الذين ظلموا منكم خاصة والسر في ذلك ما المصلحة
 في اعداء الظالم ونفي أثره حتى لا يوجد بعد ذلك من يقبته الناس ظلم موجب للاهلاك فكانت شر
 قليل يتوقف عليه الخير الكثير ولأن غير الظالمين ابتغوا لاجلهم عن ظلم ما كانوا في الأمر العثرة
 والنهي

ربنا سبحانك

والنهي عن المنكر وبقائهم فيها بينهم وعدم خروجهم من ارضهم وبلادهم ثم على اني نقدر ان داخل
 ذلك الجبري نظر المانع الحكمة والمصلحة فهو مشقة في الاخر ما هو خير له وانتهى
الرباع انها من مكلفات وى المعصاة او بصد من ظلم ما فركه او صغيره ولو على نفسه
 ولو اخذ الناس بظلمهم لاهلك نوع الانسان باسره بحيث لم يبق احد من افراده وح لا يبقى ابني الاخر
 اذ الدواب اسرها انما خلق للمفعة الانسان فاذا عدم نوع الانسان بعد ما خلق لاجله انفسه ولو
 منع خلق الكلال لاجله لاربي في ان الغالب خلق لاجله وان اغلب الدواب توثق بقائه على وجود
 الانسان وتربيته فالمراد من اهلاك الدواب هلاك اكثرها ونقول ان المراد انه لو اخذ الناس
 بظلمهم يمنع المطر للخلق لما نفع الانسان فيعدم النبات ثم الدواب بأسرها من الحيوان والاشياء
 هذا واما الجواب عن الثاني فيمكن بوجهين **احد**هما ارادة المانع في عدم التأخير
 الحكم عليه بالحال بطف ما هو حال عليه **وثانيهما** ارادة القوي المجبي حتى يكون
 انه اذا قرب اجلهم لا يتأخرون ولا يستقدمون فان نفى الاستقدام يصحح اذا المراد ان يبقى
 من عمره شعرا مثلا لا يمكن ان يصبر الباقي اكثر من شهر فليزم التأخير عن الاجل ولا اقل منه
 فليزم التقدم عليه **روى الصدوق عليه الرحمة** في الفقه عن الشيخ انه
 قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت ذاك بق ما استنزل الرزق بشئ مثل التعقيب فما بين طلوع
 الفجر الى طلوع الشمس فقال عليه السلام اجل ولكن الاخرى بخبر من ذلك اخذ الشارب يقلل اظفائه
 يوم الجمعة **اقول** تصدقه الراوي في عدم استنزال الرزق بشئ مثل التعقيب لا يلزم
 في الظاهر قوله لا الاخرى بخبر من ذلك بل يلزم ويمكن توجيه ذلك بان قوله لا اجل انما هو قصد
 الراوي في قوله بق كذا وكذا لا تصدق لصحة ذلك القول المحكي فلا منافاة ولو قلنا انه قصد
 لذلك القول قلنا ان نقول الخبر به في كثرة التواب في استنزال الرزق ولكن بقي شئ وهو ان
 قول الراوي لا اتمامه يقال كذا وان كان ظاهرا في ذلك لكن انما قصد الاستفهام عن صحة ذلك
 الكلام فكان الاولى في الظاهر في جوابه نعم لا اجل كما قاله في الصحاح من ان نعم احسن في الاستفهام
 من اجل واهل احسن في الخبر من نعم ووافقه صاحب القاموس بل ذهب جماعة من النحاة الى ان نعم

في حديث

اجل الجبر وعد مجبها بعد الاستفهام ويمكن ان يقال ان المتبادر من الاستفهام هو الاستفهام
 الصريح لا الجبر المراد به معنى الاستفهام فيجمل كلام اللغويين والحق على ذلك على انهم مختلفون
 فيه فصار على الصانع انما نسب القول بذلك الى الاخفش وابن مالك والرخيمى وجاعلة جودا
 وقوع اجل بعد الاستفهام الصريح بلا فرق صريح بينهما وبين نعم وهو بخلاف هشام حيث
 قال في معنى اللبيب اجل يسكون مثل نعم فيكون تصديقا للغير واعلاما للغير وعدا للطالب فيقع
 بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيد انتهى كلامه على ان مع قطع النظر عن جميع ذلك
 والاغصاء بما نص عليه ثمة الجوف قول الامام عليه السلام كان في صحة وقوعه بعد الاستفهام
قال الله تعالى في سورة المؤمن قَالُوا رَبَّنَا اٰمَنَّا اٰثْنَيْنِ وَاَحْبَبْنَا اٰثْنَيْنِ
 فَاَعْمَرْنَا بَيْنَهُمَا نِسَاءً فَاَلْحَقْنَاهُمَا بِوَلَدَيْنَا نَحْنُ مُؤْمِنُونَ **اقول** فيه سوال وهو ان المراد من الاثنتين
 العدم الاصلى الابتدائي والموت بعد الاجاد ومن الاحياء الاجاد بعد العدم الثاني و
 الاحياء في القبر بعد الموت فتعريف ان الخلق والاجاد ابتداء لا يمتدح احياء اذ الاحياء انما
 يكون بعد الموت وكذا عدمهم الاصلى قبل خلقهم لا يمتدح امانة اذ الامانة بعد الحق **والجواب**
 ان المراد من الاثنتين نظر الى ما ذهبنا اليه من الاحياء في القبر لا امانة بعد الاجاد والخلق و
 الامانة بعد الاحياء في القبر ومن الاحياء الاجاد في القبر بعد الموت الاحياء في القبر
 بعد الموت المتأخر من الاحياء في القبر ومع قطع النظر عن ذلك نقول يمكن ان يجاب بان ذلك قيل
 قوله سبحانه من صغر جسم البعوضة وكبر جسم الفيل ومن قيل قولك للحمار ضيق من الركبة و
 وقع اسفلها واليس فيها نقل من صغر الى كبر والعكس ولا فرقة الى ضيق والعكس انما اردت
 الانشاء على تلك الصفات والسبب في صحة ان الصغر والكبر جازيان على ذلك المصنوع الواحد
 وكل الضيق والسعة واذا اخذ الصانع احدا للجازين وهو ممكن منها على التوافق صرف
 المصنوع عن الجائز الاخر وجعل صفة عنه كقله منه وعلى هذا لما كان الشيء في حال العدم مجزئ
 يجوز ان يوجد الله وان يبق على عدمه وقد ابقاء على عدمه فكانت نقله من احد الجانبين الى
 الوجود الى الحال الاخر اعني العدم وعلى هذا يكون حال العدم كالامانة بعد الاحياء وقس

وبين الجاهل
 وبين الجاهل

هذا

في
هذا
في
هذا

عليه السلام بعد عدم الذاتي **روى اصحابنا** عن النبي صلى الله عليه وآله ان النبي
 لعن بجا الخ عليه **اقول** ظاهر هذا الخبر شاق ما ثبت عقلا ونقلا من عدم مؤاخذا
 احدين فرب غيره كما قال الله تعالى ولا تزرزوا ورة وذر اخرى ويمكن الجواب بوجهين احدهما
 ان المراد ان النبي اذا اخبر بنبأه اهل ولسوانه عليه سمع في القبر فيجبهم ورفع اصواتهم تالم
 ووجه اما الاستعانة بالحق من الخزن والهم اولادهم المعصية والحرم فالمراد من فعله
 هو انه وعنه لذلك وليس بمعنى العقاب من الله تعالى الثاني ان اهل الجاهلية كانوا يؤصون النوح
 عليهم ويؤكدون الوصية بذلك كما قال شاعرهم فان متنا فعني بما انا اهلده وشق على الجيب
 بامم معبد فورد هذا الخبر دأ عليهم واستنكار الفاعلهم وتخيير اعنه وردعا لغيرهم عن الثاني
 بهم فانه ان اوصى احد بان يباح عليه ففعل ذلك باقر ومقتضى وصيته فانه لعن بجا البتة
 عليه والخاص انه يؤخذ بامم ووصيته لا بفعل البتة الله صد عن غيره **قال الله تعالى**
قل يا ايها الكافرون لا اعبدوا تعبدون ولا ائتمتعوا تعبدون ولا انا عابد وما عابد
ولا ائتمتعوا تعبدون ما تعبد لكم ذينكم ولي بين **اقول** على ظاهر هذا السور سوالان
احدهما وجهه ايراد ما دون من قوله ما عابد **وثانيهما** ما الغائب في
 التكرار **والجواب عن الاول** انه قال لا اعبد لك اكله ما تعبدون ولم ينعكس
 الامر ليقدم ما تعبدون ويمكن ان يقال ان ما مصدق به اي اعبد عبادكم ولا تعبد عبادي
 وقال صاحب الكتاب انما قال ما لان المراد الصفه كانه قال لا اعبد الباطل ولا تعبد الحق
وعن الثاني ان التكرار للتأكيد وقطع المعامهم بها طبق منه ويمكن ان يقال ان الجملة
 الاولى نفى العبادة في الحال والجملة الثانية نفى العبادة في المستقبل فلا تكرر
 الخطاب كجماعة علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ابدا ونسب الثاني من الاولين هي بينهما الثاني
 من الاخيرين من دون تفاوت في اللفظ اصلا فكيف يجعل احدهما اشارة الى نفى العبادة في
 الحال والاخرى الى نفى العبادة في المستقبل مع عدم الفرق اصلا وقال صاحب الكتاب ان
 الاولين للعبادة في المستقبل والاخرين لنبهها في الماضي ووجه ذلك بان قوله لا اعبد

بها العبادة فيها استقبال لأن لا تدخل الأعلى مضارع في معنى الاستقبال كأن قال الله إلى
 مضارع في معنى الخال فالجملتان الأولىان لنفي العبادة في الاستقبال وأما الآخرتان فلفظهما
 في الماضي لقوله ولا أنا غابداً ما عبدتم أي ما عبدتم في الجاهلية والمراد أنه ما صدق عن عبادة
 الأصنام في الجاهلية كما صدق عنكم فيها وقوله ولا أنتم غابدون ما عبد أي ما عبد في قضا
 أنا على عبادته ثم قال فإن قلت فعلى هذا فهو كان اللازم أن يقول ولا أنتم غابدون ما عبدت
 بلفظ الماضي كما قال ولا أنا غابداً ما عبدتم فلم عدل عن ذلك قال ولا أنتم غابدون ما عبد
 فإنه يفيد نفي العبادة في الاستقبال كالجمل الأولى وإجاب بقوله قلت الوجبة في ذلك أنهم كانوا
 يعبدون الأصنام قبل بعثته وهو ما كان يعبد الله تعالى قبل بعث بل بعد بعث ولا يخفى
 ما في هذا الجواب من الفساد سيما على أصول الأمامية كيف التوحيد أعظم العبادات وكل
 الأنبياء كانوا موحدين يقولهم قبل البعثة كما حقق ذلك في محله وانهم يرد على قوله
 الجملتان الآخرتان لنفي العبادة في الماضي أن اسم الفاعل المنون الراجع إلى الفعل العامل
 فيها بعد لا يكون إلا مخفياً الخال والاستقبال وقوله غابداً هنا منون وعامل في لفظه ما
 فيكون بمعنى عبد ذلك غابدون ولذلك لو قال أحداً ما قل غلامك بالتوبين لم يكن ذلك
 اقتراراً منه بالقتال المراد أنا قتله لا أنا قتله بخلافه لو قال ما قل غلامك بالأضامة
 ويمكن دفع ذلك بأنه على سبيل الحكاية على حد قوله تعالى وكلهم بأسط ذراعيه بالوصيد
 وعلى أي حال لا يخلو كل واحد من التوجيهين المذكورين عن مناقشة وليس شيء منهما تاماً شيئاً
 لا يرد عليه شيء فالصواب في التوجيه ما افاده بعض العلماء وهو أنه تعالى إنما كرر ذلك لأن
 الكفار قالوا يا محمد تعبد الهتنا كذا متى وتعبد الهك كذا متى ثم تعبد الهتنا كذا مدة

وتعبد الهتك كذا متى وهكذا فورد الجواب بكثرة

بظابق السؤال تتمم الجمل الأولى

من مشكلات العلوم

في الجدل الثاني

قال

المجلد الثاني في تفسير كلام العلماء

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **أقول** الظاهر أن المراد بانور هنا هو الموت الأبدى

الذي يدل عليه قوله: **موتوا قبل أن تموتوا** وهو قطع اللذات وتركها النفس وقبالة كل شيء عباد

عبد عن موته الطبيعي حين كونه غير متبعا بالموت الأبدى وقطع اللذات وتركها نفس عن ذواب الصفات

ثم مات موته الطبيعي فهو خير الناس ويمكن أن يكون المراد بالقبعة آخر الزمان إذا كبر ما بقبر عن وقت

ظهور المهدي وخروج ماله بالقبعة والساعة كما يشهد به صريح الأخبار ولا بد أن ذلك الزمان

يكون فيه الكور والشبهات والشركاء فمن كان في ذلك الزمان قلما ينجو من الفساد وسوء العاقبة

فقال المراد شر الناس من كان في هذا الزمان الذي يمر عنه بالقبعة لأن أكثر أهل هذا الزمان يفسد

عقائدهم وخبر الناس زمان قبل ذلك الزمان لكونه ما موانع فساد هذا الزمان **قال رسول الله**

من قرأ سورة الكهف دبر كل ضالة مكتوبة لم يمنع من دخول الجنة الموت **أقول** في إشكال

مشهور وهو أن حاصل معناه بعد انقضاء القيامة لأن من قرأها بمنع الموت من دخول الجنة فقط

لا غير ويرد عليه أن الموت سبلة إلى دخول الجنة لا أنها مانعة عنه ويمكن أن يجاب عنه بوجوه

الأول أن الكلام يجري فيه مجرى ما هو شائع المتعارف في الحوادث من إطلاق الشيء وإرادة

عدمه كما إذا قال المضيف يا أباكم لا تأكلون ولا تخضرون الطعام وما يمنعكم عنه فيقولون زبد

ومرادهم أن المانع عدم وجود زبد وعدم حضوره أو قال المولى لعبد ما يمنعكم من الذهاب فيقولون

غانم أي المانع عدم حضور غانم الذي هو رفيقنا ولا بد أن يكون هو أيضا معناه في الذهاب وعلم

القباس فعنه الجمل بمنع من دخول الجنة لعدم حضور الموت **الثاني** أن المراد بالموت

هو الحضور النفسي والتبصر بهذا الوجود لأن هذا الجملة في الحقيقة موت وإنما الجملة

هو الحقيقة الذي يكون للنفس بعد المفارقة عن هذا البدن الكثيف والاستخلاص من قاذورات

مزيلة الطبيعة والمنع من قرأها لم يمنع من دخول الجنة والوصول إلى حقيقة هذه

في الزمان
التي هي
التي هي

الحق الحق والجبر في هذا البدن الذي **الثالث** انه من باب تأكيد المدح بما يشبه الذم
وهو ان يسند الى الممدوح ما هو غاية المدح ويتوهم ظاهرا انه ذم له او يثبت له ما يعلم بانه غير
ثابت له انما الا انه لو قدر فيه عيب قصور فهو هذا الامر الذي يعلم بالضرورة خلوه عن
نسب الذم العقلاء وفرا الا قد قول الشاعر ولا عيب فيهم غير ان سبوتهم فمن تلون من
قرايع الكتاب وقول صفى الدين الحلي ولا عيب فيهم سوى ان النزول بهم فلو ان
الاهل والاوطان والحشم ومن الثاني قوله تعالى لا يدعون فيها الموت الا الموت الاولى
ومن هذا القبيل ما نحن فيه لا الماردان من قراها لم يمنع من دخول الجنة شئ الا ما يعلم بالضرورة
انه غير باع بل وسبلة الدخول وهو الموت فابوهم ما نافعنا هو الموت اذ ليس فلا مانع اصلا
هذا وضد تأكيد المدح بما يشبه الذم هو تأكيد المدح كقول الشاعر لا عيب فيهم
سوى كفران بهم وهم التناق وعين الجبن والفشل قال **الله تعالى** سوا الله
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما كانوا وعملهم الانبياء يعبر
حق ونقول ذو قوا عذاب العريق **اقول** به سؤلان احدهما ان الذين قالوا ان
الله فقير ونحن اغنياء كانوا في عصر النبي صلى الله عليه واله وقد قالوا ذلك لما سمعوا قوله
من ذا الله يقرض الله فراضا حسنا وهم لم يقتلوا انبياء قط فكيف عطف على ما قالوا وقتلهم الانبياء
قتلهم اليهم **وثانيهما** ان قتل الانبياء لا يكون الا بغير الحق فمواجهة تهديد قتلهم بذلك
وكذا قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق **والجواب عن الاول** انهم لما رضوا بقتل
اسلافهم الانبياء كانوا باسرا ذلك واضيف اليهم بخا و يمكن ان يقال ان اليهود لما كانوا اقرضا
وامنة واحق وصفا واحدا اسند ذلك اليهم وان كان ضد ذلك عن بعضهم فاضيف الى الجبر
في نصف كل واحد منهم الله تعالى بقوله واذ انجيناكم من الرعون بسوء منكم سواء العذاب الاثر وتو
تعالى وانزلنا عليكم المن والسوى **وغر الثاني** ان فائدة قوله بغير الحق التصريح بصفة يعلم
القبيل وهو ابلغ في ذمهم وتوبيخهم كما ان الفائدة في عكسه في قوله نعم رب احكم بالحق زيادة
في التصريح في الصفة وان كان تلك الصفة لازمة للفعل وقبل فائدة التقييد ان قتل النبي قد

رتبه في السابق

يكون نقي كفضل الخليل عليه السلام وإن فانه لو وجد كان بخوف فيه منافس وقيل يمكن أن يكون الجاهل
 في قوله بغير حق متعلقا بالانبياء وبقدرة مثل في ظنهم أو في اعتقادهم حتى يكون المراد وقتلهم
 الانبياء بغير حق في اعتقادهم يعني أنهم اعتقدوا بطلان نبوتهم وعدم حقيقتها ولذلك قتلهم
 والمقصود بذلك زيادة تعبيرهم وتوبيخهم بأنهم جمعوا قبيحين أحدهما قتل الانبياء وثانيهما
 اعتقادهم بأنهم كانوا في إعطاء النبوة على الباطل مع أنهم كانوا في ذلك على حق وفيه انزعاع
 بأنهم انبياء يتحق فكيف يلزم زيادة التوبيخ إذا كان الفعل مع اعتقادهم بأنهم انبياء يتحق فكيف يلزم
 زيادة التوبيخ إذا كان الفعل مع اعتقادهم بطلان نبوتهم نعم مع التقدير المذكور أعني تقدير
 مثل في اعتقادهم أو عندهم يمكن أن يجعل الجار متعلقا بالفعل كما هو الظاهر والظرف المقدر
 أعني عندهم أو في اعتقادهم متعلقا بغير حق حتى يكون المراد وقتلهم الانبياء بغير حق باعتقاد
 يعني أنهم اعتقدوا بأن قتلهم ليس بحق ومع ذلك قتلهم ولا ريب في أن الشائعة أكره من كون
 المقصود زيادة التوبيخ والتعبير مشتملة في الآية سؤال آخر أي وهو أنه كان حق الكلام
 أن يقول وكبنا بدل سنكتله فما يصدر عن العباد يكتب فقرة أو بعد ساعات إذا كان الصلوة
 معصية كما في بعض الأخبار لا أجل أن العبد لعله يتوب فلا يكتب له ريب في أن ما صدر عنهم
 كان قبل نزول الآية بضرورة مطاولة فكان أنهم مكتوباً البتة عندهم فالأمر أن يقولوا كتبنا
 والجواب عنه بوجهين أحدهما أنه عجز عن الكتابة لماضوية بصيغة المستقبل كقول
 بالسين الدال على الاستمرار كما أشار إليه الكتاب والمعنى أن يفوتنا ابتداء اثباته وتلدنيه
 كما لن يفوتنا القول في بعده وثانيهما أن الكتابة هنا معني الجمع كما في الصحيح المكتبة
 الجمع ومنه كتبت الفكرة إذا جمعت بين شفرها بحلقه أو سبر والمعنى يستخرج القيمة في كونه
 ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ويجعلها في مرتبة واحدة في العذاب بخلاف ما جازأه
 مما تاملن لما ذكره الأول للثاني في الفساد مظهر إلى أن كلاً منهما لا يبطال ما أرسله الله بالحق
 والتبليغ لأن ما قالوا إنما كان لا يبطال القرآن مع ما باسم محمد مؤخر من
 كريدون لوحى نوشت ما يدل خورشيد بخار دل بمرحرف أن مراد استكشاف

کزین لوانکه که باشد و بر اگر لوم یعنی که است می شود و مراد از می همان حرکت نقطه است که با
 در آن معتبر نباشد همچنانکه کافی این اطلاق مطلق این فن میباشد و چون که در این شیوه
 حدون میشود و مراد از ابدل آنست که لفظ ای دل شود یعنی قلب شود و چون قلب شود و با میشود و چون
 باضم بخدون شود حد و با میشود پس خورد بشد یعنی شمس دل خود را که می باشد در پیش هر حرف
 از حروف حد و با بخشد پس چون در پیش ح میم گذاشته شود و در پیش ذال نیز گذاشته شود محمد
 میشود و در پیش د او و در پیش نون گذاشته شود من میشود و چون در پیش با گذاشته شود
 بنا میشود و در آهوت مختصا بهم تحصیل آء همزه و آء مجسمه که در پیش الف گذاشته شود که
 مهر باشد لهذا باز خورد بشد یعنی عین که در باشد چون قلب خود که در باشد در پیش الف
 بگذارد میرزا میشود پس مجموع محمد و من میرزا میشود **معما با اسم و صریح**
 از نظر چون شد صریح او نا بدید قطره های اشک بر دامن چکید مراد از صریح او الف است
 هرگاه الف کلمه او نا بدید شود حرف ذال و یا میماند و مراد از قطره های نقطه های شب است
 و مراد از دامن اشک حرف کاف است هرگاه یک قطره که عبارت از یک نقطه است کاف که در خانه
 جل بست است بچکه بست و بست میشود بجهت آنکه آن نقطه در حکم صفر است و دو بست
 کناه از آء همزه است بعد از آن قطره دیگر بر دامن میچکد که مبتدا باشد بود را مبتدا میشود
 برای منقوطه و آن در حساب جل هفت است و بعد از آن نقطه دیگر برای معجمه میچکد این معجمه
 که نقطه صفری باشد که بر آن بیفزایند هفت هفتاد میشود و هفتاد عین است پس باین عمل
 شبین مبتدا پس همزه شد و کاف مبتدا پس همزه شد و کاف مبتدا پس همزه شد و کاف مبتدا پس همزه شد
 اسع را که ملحق بواو کرده ام واسع حاصل شد **معما با اسم و کنیه** و سنه تیر
 کئی افکنی هم از پی آن یعنی تیر که سی و مبتدا بکلمه نه شود و از آن حرف ذال منقوطه بکن
 مراد از تیر عطار است و تم عطار دال است هرگاه سی در کلمه دال ملفوظی که عبارت از
 لام است مبتدا شود بکلمه نه دال دانه میشود و مراد از دانه نقطه است هرگاه نقطه از حرف
 ذای منقوطه کشید شد بقی میماند پس بعد از آن از لفظ افکنی هم سنه تیر میاید کشید

معما

معما

بطریق دیگر دان ایست که مراد از تیرالف مکتوبی باشد بجهت شناخت او بر تیرکان در نوشتن
 و بلند هرگاه معی در کلام که عبارت از لام است باشد و مفتوح شود و اینجاست که
 انداز افکنه کتی که میماند بعد از حقوق آن بحرف یا مقصود حاصل میشود **معما** یا **بسم**
جکب دلچسپانمان شود هرگز نکرد که خواب مراد از دل حناست
 هرگاه آنچه بکمانماند از حشا که عبارت از شاسته بدل شود بکلمی جوی میشود
 که خواب نکرد و بیدار خواهد بود و مراد از بیدار دادن حرفی است و مراد از خواب حرفی
 بای مکتوب است و هرگاه کلمه جی حرف با او ملحق شد جدید حاصل میشود **معما**
بسم قرچم دلهای قبیله هرگاه ادغی داشت کردان هر طرف دل خوشی
 مراد از دلهای قبیله با و با و لام است و مراد از ادغی در اینجا صفر است و آنچه صفر دارد
 از جمله این سه حرف که با است که عبارت از ده است و لام که عبارت از سی است هرگاه صفر
 بر طرف دل که مقابل باه موعده بگذارد و چون بخواب بجدد است و نیست میشود و ده یک
 میشود که الف است چون سی که لام است هم صفر خود را بر همان طرف دل بگذارد و بیست
 میشود که عبارت از دای مملو و سی سبب فتح صفر سه میشود پس این عمل ای واحد
 از کلمه قبیله مبدل بر آشد و با الف شد و لام جیم شد و مقصود حاصل شد **معما**
بسم جکب ایضا تو بودی محبت کنیدی اگر نهائی چه قدر که خواهی اینجا
 بختاب مراد است که هرگاه لفظ خط چندین مرتبه بی بختاب شود مطلوب که اسم جدید
 حاصل میشود و کیفیت آن باین نحو است که چون لفظ خط بی بختاب شود یعنی بی زاشود
 خط میشود و چون خط بی بختاب شود یعنی نقطه که خط بختاب خط است از آن ساقط شود خط
 میشود و چون خط بی بختاب شود مخرب حرف باقی میماند و چون حرف خای مکتوبی لفظی
 بختاب آن شود جیمی میشود و چون بار دیگر که غایب از بای مکتوبی باشد بختاب آن شود
 حبیث حاصل میشود و هوالمط **روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله**
 انه قال من عرف الحق لم يقبل الحق اقول يمكن توجيه هذا الحديث بوجوه

و معما

و معما

و معما

و معما

الأول ان يكون العبادة بمعنى الإنكار والجود فانه احد معانيها اللغوية وعليه قوله سبحانه قل ان كان للرحمن ولد فانا أول العابدين أي المنكرين والمعنيان من عرف الحق معرفة صحيحة لم ينكر بعد ذلك فمن انكر الحق وحجج بعد انعائه معرفته بنظمه ان ما ادعا من المعرفة لو يكن معرفة صحيحة كما ذهب اليه علم الهك من استحالة تجدد الكفر بعد الإيمان الصحيح والعقبة البقيية ودلالة تجدد الكفر على كون إيمانه في الظاهر في الباطن وفي الكافة ما بدله عليه من الاخبار **الثاني** ان يكون العبادة بمعنى المذکور ولكن لا يكون المراد من جملة لم يعبد الحق الاخبار بل يكون جملة خبرية بمعنى الانشائية أي يراد بها النهي كقولنا لا ضر ولا ضرار في الاسلام فالمعنى من عرف الله تعالى ينبغي ان لا ينكره بعد المعرفة **الثالث** ان يكون المراد بالعبادة معناه المعارف اليهود وبالمعرفة التامة الكاملة ويكون المعنيان من عرف الله حق المعرفة أي وصل في معرفته الى غايته ما يمكن ان يصل اليه لم يعبد حق عبادته فكيف من دونه فيجب على الكل الاعتراف بالتقصير في عبادته **الرابع** ان يسمي المعرفة على الخلائق حتى يكون المراد ان كل شخص من عرف الله باقى نحو كان لم يعبد حتى الشاقيعي العام على عمومهم ويدخل فيه الخواص **الخامس** ان المراد بالمعرفة اقوى المعرفة واعلاها الموجب للمشاهدة واللقاء وهي المعرفة الحاصلة بعد مفارقة النفس عن البدن اعني الحاصلة في الآخرة لا في الدنيا اذ اقوى المعارف المتقضية للقاء العبادية انما هو في الآخرة وح يكون المعنى من عرف الحق معرفة حقية بوجوب اللقاء والاستغراق لم يعبد الحق لكون تلك المعرفة في الآخرة وسقوط التكليف فيها **السادس** ان يكون يعبد بالتشديد من عبد أي الله ومنه طريق معتد أي مدلل ويكون جملة خبرية لا انشائية بمعنى النهي ويكون المراد بالحق هو الله سبحانه والمعنى من عرف الله لم يبدله بالاستخفاف بغيره وترك التعظيم لها والتمهاؤا في اوامره ونواهيه وترك خدمته وغير ذلك مما يوجب القصور والقصور عن خدمته واذا حقوقه **السابع** ان يكون يعبد كما ذكره في الحق في الموضعين كل ثابت مطابق للواقع والمراد من عرف الحق الثابت في الواقع اعني حقيقة الشيء على ما هو عليه لم يبدله

لغیر اهلہ او تصدیق خلافہ عند مخالفہ لطعم دہنوی وضعف النفس و ممانتہ الشغل
 ان يكون لم یبعد كما ذكر و يراد بالحق في الموضعين ما اوجب الله على عباده من التكليف الثماني
 لم يبدل ذلك الواجب تكملة او التهاون في اداة وعدم القيام باشتاله **التلح** ان يكون
 لم یبعد كما ذكر و يراد بالحق حق الغير والمراد ان من عرف حق الغير علم ان هذا حق له لم يبدل
 ولم يطل ذلك الحق بعدم ايساله الى اهلہ **العاشر والخامس عشر والثاني**
عشر والثالث عشر ان يراد بالحق في الموضعين احدا المعاني الاربعه ويكون لم
 یبعد بالتشديد ايتم ولكن يكون جملة انشائية بمعنى النهي والمغني **الرابع عشر**
الخامس عشر والسادس عشر ان يكون المراد بالحق الاول والواجب و بالحق الثاني
 احدا للثلاثة الاخيرة ويكون لم یبعد مشددة وجملة خبرية والمعنى ظاهرا **السابع عشر**
والثامن عشر والتاسع عشر ان الحكم كان الثلثة المتقدمة الا ان يكون لم
 یبعد جملة انشائية بمعنى النهي والمغني **العشرون** ان يكون من استفهام انكار و
 يكون المراد بالحق في الموضعين هو الله سبحانه والمعنى اني شخص عرف الله ولم یبعد وحدث
 الواو مضاعف ضار و له نظائر كقول ابي الطيب اي يوم سرتني بوملنا لم ترعني ثلثة بصد
 اي لم ترعني وفتح اشارة الى ان تن ترك العبادة مع المعرفة فهو خارج عن المعرفة او كمالها او
 كانه لم يعرف لعدم العلم بمقتضاها فوجود معرفته كعدمها لتدبره او سقوطه عن درجة الاختيار
 الحكم بغيره وارتداد ج او مساواته لمن لا يعرفه تعالى بل كونه اسو ما لا منه واعلم ان
 الاستفهام الانكاري اذا كان مطلقا غير مقيد اقتضى نفی متعلقه كقولنا لم يقول الحق فان
 المراد منه انه لا يقول الحق احد واما اذا كان مقيدا فالنفي يرجع الى القيد والمراد نفی متعلقه
 مع القيد لا مطلق كما يها نحن فيه فان المراد ان لم يقول الحق بغيره ولا من المراد ان احد لم يعرفه
الحادي عشر والعشرون ان يكون من اسماء موصولة عبارة عن الواجب و يكون لم
 بالحق الاول حقيقة كل شئ وبالثاني حقيقة ما المعين ان الله عرف حقيقة كل شئ اعني
 الباري سبحانه فانه الذي عرف حقائق الاشياء كلها على ما هي عليه دون غيره لا یبعد شيئا

غيره لانه الخالق المعبود فلا يتصور كونه مخلوقا عابدا فيه دلالة على بطلان عبادة غيره
وعلى ان غيره لا يكون الها ولا يستحق العبودية من الملائكة والسموات والارض ولا يكون
وعلى علمه ولا يخفى ان هذا الحمل يوجب جواز اطلاق العارف عليه نعم وكأنه لا يضر فيه
لوروده في نهج البلاغة اذ مع تعذر الحقيقة باب المجاز واسع على ان اطلاق عرف لا يستلزم
الاطلاق العارف بطريق الاستبهة كما لا يخفى بل لا يستلزم مطلقا **الثاني والعشرون**
ان يكون من كذا ذكر ويكون لم يعبد مبتدأ للمفعول ويكون الحق الثاني مضموبا بنزع الخافض و
صفة للمفعول مطلق محذوف حتى يكون يكون اللام زائدة عوضا عن المضاف اليه كما في قوله
فَاِنَّ لِحَبَّتِهِ هِيَ الْمَادَنِي وَاسْتَعْلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَالْمَعْنَى ان من عرف حقائق الاشياء كلها
لم يعبد بالحق او على الحق او حق عبادته والمراد انه لم يعبد احد عبادة يليق به وعبادة هو
حق عبادته **الثالث والعشرون** ان يكون من شرطية والحق الاول عبادة عرفها
تعالى والثاني معنى مقابلا للباطل ويكون لم يعبد مبتدأ للمفعول ويكون اللام في الحق الثاني
كما في سابقه والمعنى ان من عرف الحق اى الواجب تعالى بانه ربه لم يعبد لك العارف بالحق
لم يعبد احد حقا اى عبادة بالحق لا امتناع كونه رباً ومربوياً والها وما لها وغايباً ومعبو
فكون حكما يطلان قول القائل **الرابع والعشرون** ان يكون المراد من الحق الاول
الامور الثابتة في نفس الامر ومن الثاني الواجب سبحانه ويكون لم يعبد بمعنى لم يعرف بكونه
من استغناها منه لانكار حتى يكون المعنى اى شخص عرف الموجودات واطلع على احوالها ولم
يعرف الواجب تعالى وخاصله ان من عرف الاشياء والموجودات عرف اليقينة ان لها صانعاً ومولداً
حكماً هو المبدأ الاول **الخامس والعشرون** ان يكون الامر كذا كرا لا ان يكون من
موصولة ومجمله لم يعبد استغناء انكار حتى يكون المعنى ان من عرف حقائق الاشياء واطلع
على احوال الموجودات الثابتة في الواقع البس غارفا بالواجب تعالى وكونه خالقاً وموجداً لها
السادس والعشرون ان يراد من الحق في الموضعين الواجب نعم ويكون لم يعبد معناه
المعروف ويكون الجملة استغناء انكار ويكون من موصولة حتى يكون المعنى من عرف الواجب

البس بعبده بل بعبده البتة **السابع والعشرون** ان يكون المراد من معرفة الحق
 اعتقاد معرفته بكنهه حتى يكون المعنى ان من اعتقد انه عرف الواجب بكنهه كان مجتوطة الاعمال
 العبادات فكان لم يبعد الحق **الثامن والعشرون** ان يكون الامر بخاله ولكن يكون بعيد
 عنه يعرف والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه اي عرفه كما هو عليه في ذاته وفي الواقع لم يعرفه
 بل عرفه ما يتصوره وصار مخلوقا في ذاته وهو غير الحق سبحانه وعليه حمل بعض العلماء قوله عليه
 اشد الناس عدا با يوم القيمة هم المصورون **التاسع والعشرون** ان يكون الامر بخاله
 ويكون بعيد بمعنى يدل والمعنى من اعتقد انه عرف الحق بكنهه البس مد الله ثم **الثلاثون**
 ان يكون الامر بخاله وبعيد بمعنى ينكر والمعنى من زعم انه عرف الله بالكنه البس منكرا له وجاحدا
 اياه فانه غير الله تعالى **الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون** ان يكون
 الامر كذا كره يكون بعيد بمعنى يدل او ينكر ولا يستفهم الانكار والمعنى اي شخص زعم انه عرف
 الله بالكنه ولم يكن مد لاله ومنكر اياه والواو هنا مقد كانه قد تقدم مثله **الثالث**
الثلاثون ان يكون بعيد بمعنى ينكر يكون المراد من الحق الاول الامور الثابتة في
 الواقع ومن الحق الثاني الواجب تعالى ويكون جملة ثم انشأته مراد انما انتهى كما تظنه و
 المعنى من عرف الاشياء الثابتة واطلع على احوال الموجودات وكيفية نسبت بعضها الى بعض
 بالعلية والمعلولية وانتهى الامر اليه نعم ينبغي ان لا ينكر الحق الاول تعالى **الرابع والثلاثون**
 ان يكون المراد من الحق الاول الاشياء الثابتة ومن الحق الثاني الحق الشرعي اللازم على
 العباد وبعيد جملة خبرية بمعنى يدل والمعنى ان من عرف الموجودات بنسبة بعضها الى بعض
 بالعلية والمعلولية لم يدل الحق الشرعي الذي وجبه الله تعالى هو ان ينسب العبد كل شيء الى
 المبدأ الاول فالمراد انه يدل الحق الشرعي ولم يبطله بنسبة الموجودات الى غير علة العلل والحق
 الاول بالاستقلال لولا شركة **الخامس والثلاثون** ان يكون الامر بخاله ويكون جملة
 الخبرية بمعنى الانشاء والمعنى ظاهرا **السادس والثلاثون** الى **الخامس**
الامر بعين ان يكون المراد من الحق الاول القرآن فانه احدا سمعناه وقد عبر عنه منوع

كقوله تعالى وَالَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَتَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ
 الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَمَنْ الْحَقُّ الثَّانِي أَحَدُ الْأُمُورِ الْعَشْرِ الْوَاجِبِ تَعَالَى
 وَالْحَقُّ الشَّرْعِيُّ الْوَاجِبُ حَقُّ الْغَيْبِ وَاقْتِحَافُ كَانَ وَالْمَذْهَبُ الْحَقُّ وَالرِّزْقُ الْمَقْسُومُ الْمَقْدَرُ كَمَا عُبِّرَ
 عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِثْلًا مَا أَنْكُمْ تُنْطِقُونَ وَالْوَقْتُ وَلَقِيْتَهُ
 وَعَدَا اللَّهُ تَعَالَى كَمَا عُبِّرَ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَدَا اللَّهُ حَقُّ وَقَوْلُهُ مِجَانُهُ وَبَسْتَبَيِّنُونَكَ حَقُّ
 هُوَ قَوْلُ أَبِي دُرَيْدٍ إِنَّهُ حَقُّ وَالْقُرْآنُ فَسْفُهُ يَكُونُ مِنْ مَوْصُولِهِ وَيَكُونُ لَمْ يَبْعُدْ عَنْهُ لَمْ يَنْكَرْ وَيَكُونُ
 الْجَمْلَةُ سَهْوَةً وَالْمَعْنَى مِنْ عَرَفِ الْقُرْآنِ وَاسْتَرْهَ وَتَفَكَّرَ فِي هَابَتِهِ وَوَقَفَ عَلَى مَعَانِيهِ الظَّاهِرَةِ وَالْبَاطِنَةِ
 لَمْ يَنْكَرِ الْوَاجِبَ مِجَانُهُ مِنْ لَمَافِهِ مِنَ الشَّوَاهِدِ الدَّالَّةِ عَلَى رُبُوبِيَّتِهِ وَلَمَافِهِ مِنَ الْفَضَائِلِ وَالْكَدَالَةِ
 وَعَلَى مَعْنَى الدَّالَّةِ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَعَلِمَ أَنَّهُ مِنْ لَدُنْ رَبِّهِ أَجِبَ حَكِيمٌ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَنْكَرِ الْحَقُّ
 الشَّرْعِيُّ وَلَا حَقُّ الْغَيْبِ وَلَا حَقُّ لَمَافِهِ مِنَ الْآيَاتِ الْأَمْرِيَّةِ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ وَابْتِغَالِ كُلِّ حَقٍّ
 إِلَى صَاحِبِهِ الْأَسْقَاتَةِ عَلَى كُلِّ حَقٍّ وَصِفَاتِهِ وَلَمَافِهِ مِنَ التَّوَاهِيهِ الزُّبُجِ مِنْ تَرَكِ الْوَاجِبَاتِ وَالْحَقُّ
 الشَّرْعِيَّةِ وَتَصْبِيحِ حَقِّ الْغَيْبِ وَالتَّعَدُّعِ عَلَى كُلِّ حَقٍّ وَالْمِيلُ إِلَى الْبَاطِلِ وَلَمْ يَنْكَرِ الْمَذْهَبُ الْحَقُّ اعْتَنَى
 أَهْلُهُ الْعَقْلَ الظَّاهِرَ لَمَافِهِ مِنَ الْآيَاتِ النَّازِلَةِ فِي حَقِّهِمْ وَلَمْ يَنْكَرْ لَهُ رِزْقًا مَقْسُومًا بِهَابَتِهِ مِنْ حَرْبٍ
 بِحَسَبِ فَرْحِشٍ لَا يَجْتَبِ لَمَافِهِ مِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ وَلَمْ يَنْكَرِ لَوْتَ لَمَافِهِ مِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى عَمُومِهِ
 وَوُقُوعِهِ وَضُرُورَتِهِ نَحْوُ كُلِّ نَفْسٍ آيَةُ الْمَوْتِ وَكُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَكُلُّ مَرْتَبٍ عَلَيْهِمَا فَايَنْ
 وَأَنْتَ مَبْتَلٍ فِيهِمْ مَبْتُيُونَ وَلَمْ يَنْكَرِ الْعَقْبَةَ أَوْ مَا وَعَدَا اللَّهُ تَعَالَى لِلدَّلَالَةِ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ عَلَى شَيْئٍ
 وَلَمْ يَنْكَرِ الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِلدَّلَالَةِ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ عَلَى أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى كَقَوْلِهِ تَعَالَى
 وَلَوْ نَزَّلَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ وَغَيْرُ ذَلِكَ
 مِنَ الْآيَاتِ الْكَلِمَاتِ الْأَرْبَعُونَ إِلَى الرَّابِعِ وَالْخَمْسِينَ إِنَّهُ الْحَكَمُ
 الْمَجْمَعُ عَلَى خَالِهِ وَلَكِنْ كَانَتْ الْجَمْلَةُ انْتِزَاعًا مِثْلَ الْأَصْرِ وَلَا ضَرَّ وَالْمَعْنَى فِي الْكَلِمَاتِ بِنَهْجِهِ
 ملاحظة مناسِقٍ وَفُيِّرَ بِالْقِتْلَسِ إِلَيْهَا الْخَمْسِينَ الْخَمْسِينَ إِلَى الثَّالِثِ كَلِمَاتٍ
 إِنَّهُ الْحَكَمُ فِي الْمَجْمَعِ عَلَى خَالِهِ وَلَكِنْ كَانَتْ فَلَا اسْتِفْهَامَ الْإِنْكَارِ لَمْ يَبْعُدْ عَنْهُ لَمْ يَبْعُدْ

صلوا على النبي ولا تصلوا على النبي كان المراد بالنبي الثاني الارض المرتفعة فانها احد مقاميه
اي صلوا على محمد ولا تصلوا في المكان المرتفع او الثاني يكون بالهضبة دون التل الشديد وهو لا
يطلق عليه كإني ونحوي انما جاء اعزاه الى رسول الله صلى الله عليه واله وقال السلام عليك
يا نبي الله فقال لا لتابذ باسمي يا نبي الله وقد روي مثل هذا الخبر صاحب الجامع باسنادا
عن ابن عباس قال قال اعزاه لرسول صلى الله عليه واله يا نبي الله قال لا لتبذني الله ولكنني
نبي الله **اقول** ما وقع في كلام الاعراب انما هو الهضم فردد رسول الله صلى الله عليه واله يا نبي الله لا الهضم
بل بالتشديد والوجه في ذلك اما لان النبي ليست مأخوذة من النبا بالهضم الذي بمعنى الهضم حتى
يكون النبي بمعنى المنبر عز الله بل مأخوذة من النبي وهو ما ارتفع من الارض والنبوة وهي النبي
المرتفع فعني النبي الرفع ومعني النبي الرفع كما صرح بذلك جماعة من اهل اللغة وقال صاحب
الجامع سمعت ذلك من علي البصري عن عتبة السلم واما اداء العرب ضحائهم على ترك الهمز في
النبي وان كان مأخوذا من النبا بمعنى المنبر فانه وان كان مأخوذا منه وكان فعلا بمعنى الفاعل
للبالغة اي المجرى عن الله نعم الا ان العرب تركوا الهمزة في النبي اما للتخفيف او للتحذير عن الالتباس
بالنبي بمعنى البعد والغرض من ذلك وبدل على ذلك ما ذكره الجرجاني ان رجلا قال له يا نبي الله فقال
لا تبذل اسمي فاما انما نبي الله النبي فعل بمعنى الفاعل للبالغة من النبا بمعنى المنبر لا انه نبي الله
اي انما يجوز منه تخفيف الهمزة تخفيفه ببناء ونبأ وانبأ قال سيوطي ليس احد من العرب اذ
يقول تنبأ مسلمة الهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي كما تركوا في الذريرة والحماة الا اهل مكة فانهم
يحتسرون هذه الهمزة الثلاثة ولا يهملونها ونحو القوم العرب في ذلك وقال الجوهري هو نبيك
على القوم اذ طلعت عليهم ونبات من ارض الى ارض اذا خرجت من هذه الى هذه وهذا المعنى
اذا ادعى الاعراب يقول يا نبي الله لا تخرج من مكة الى المدينة فانك الهضم لا تخرج لغرض فربما
في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال حق المسلم على المسلم ان لا يشيع ويروج عن اخيه ولا
يروى ويحشوا الى ان قال ولا يحب لاجل المسلم ما يحب لنفسه وان احتجتم فاسئلوه وان شئكم
ما عظمه ولا تملأ خبرا ولا يملأ كن له ظميرا الحديث **اقول** القامران المراد من قوله عليه

ع
لا تغيبوا

حديث

الربيع

لا تملكه خبر ولا يملكك انه لا قسم من جهة اكل الخمر له ولا بنام هو من جهة اكل الخمر
يقال ملته وملته منه اذا ساهم **قال الله سبحانه** في سورة الكهف وليثواني
كفهم ثلثمائة وسبعين وازدادوا تسعا فراجعة ثلثمائة والتوبن واخرون بالاضافة فعلى
الثاني يتعين كون سنين مئة العدة وعلى الاول اما ان يكون سنين بدلا من ثلثمائة او عطف
بيان له كما ذهب اليه بعضهم او يكون تمهيدا كما احتمله بعض اخر كما يقال عندك عشرة اطلال زبانا
القرائة الاولى وعلى الثانية بناء على الاحتمال الاخير والاشكال بانته كيف يمكن مئة ثلثمائة
جمعهم ان مقتضى قواعدهم ان يكون مفردا **والجواب** انهم يجوز الجمع موضع الوعد
في التمهيد ومنه قوله تعالى بالآخيهن انما الالفان قبل ما وجبه العدل عن الاختصار
تعا وثلثمائة الى غير وهو ثلثمائة وازدادوا تسعا قلنا التثنية اما حفظ القوافي

منطقية
مخالطة

او كون مئة لثمة بالنسبة التسمية ثلثمائة وانما ازدادوا تسعا لاحذم السنين قرية
وبدل على ذلك ما روي ان جهوما سئل علما عليه عن مئة لثمة فاجاب في القرآن فقال
انا نجد في كتابنا ثلثمائة فقال له ذاك بنى الشمس وهذا بنى القمر **مخالطة منطقية**
الانسان مينا للفرس والفرس جوان ينتج الانسان مينا للحيوان **وجوابها**

معما

ان معني قولنا الفرس جوان ان الفرس مما يصدق عليه الحيوان او يتجدد معه روح النبتة ان
الانسان مينا لمصداق خاص للحيوان او شيء خاص يتجدد معه **معما بالمراد**
رفعا جان بابا دل بدست دل لفظ في در رفعا حرف جر اخذ شد ومراد استك لفظ در
درعا يعني در مابين غاكر رافع شود عرا شود ان يعني عرا در جانا با يعني در در طرف با واقع
شود كه عرا با عرا شود ونظر معني ان فا حاصل شود زيرا كه عرا كه بيع كند را يعني را از
ان در درو غا ميبود پس لفظ دل كه بدست آورده شود و به غا هم شود غا دل ميبود

معما

معما باسم محمد در كشيدن بشكند دندان را يعني در لفظ كشيدن كه مراد از
مداست بشكند دندان كه مراد از ان هم است انرا كه نطقه باشد يعني در مابين مد لفظ هم
بي نقطه واقع شود و چون هم در مابين مدا وقع شود محمد ميبود **معما باسم علي**

ايضا

عَلَى عَاجِزٍ أَعْمَى تَرْتِيقًا وَاعْتَبِلَ بَعْضُهُمَا جَرَكَةَ أَعْمَى يَأْشُدُّ بَعْضُهُ عَنْهُ وَبُرُودُ الْآخِرِ شَوْكًا
تَرْتِيقًا كَيْفَ يَنْهَى مَرِيضًا زَحْرًا أَنْ يَزِمَّ رِيَّةً أَحَادٍ بِمُشْرَافٍ وَنَدَّ وَتَقَلَّبَ شُودُ بَعْضُهُ خَرُوفًا ثَلَاثَةً

مُتَرْتِقَةً بِخِلَافِ تَرْتِيقٍ أَحَدٌ شُودَ عَلَى مُبْشُودٍ مُعْجَمًا بِاسْمِ حَبِيبٍ
تَرَاتُجًا لِكَيْلِهَا يَخْتَدُّانِ حَبَابِي شُدَّ مَطَرُ لَيْسَ جَبَّوَانٍ بَعْضُهُ حَبَابِي كَيْفَ يَأْشُدُّ
وَمَطَرُ آبٍ أَتَعَ شُدَّ بَعْضِي دَرْجَائِي أَبَ بَعْضُهُ لَفْظًا بِأَوْثَمٍ وَجَبِي كَيْفَ يَأْشُدُّ وَتَقَلَّبَ شُودُ
حَبِيبٌ مُبْشُودٌ فِي الْكَافِي عَنْ ابْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَمْ تَوَاقُوا عَلَيَّ هَذَا الْأَمْرَ أَنَا

تَعَارَفْتُمْ عَلَيْهِ لَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّكُمْ مَعَاشِرَ الشُّعْرَاءِ لَمْ تَوَاقُوا عَلَيَّ الشُّعْرَ أَذْ لَوْ كُنْتُمْ تَوَاقِبْتُمْ عَلَى
الشُّعْرِ بِحَرِيٍّ بَيْنَكُمْ جَمِيعًا الْمَوَاقِفَ وَأَدَاءَ الْحَقُوقِ وَتَعَمُّ ذَلِكَ كُلِّ مَنْ كَانَ عَلَى الشُّعْرِ وَلَيْسَ
لَكَ بَلَا أَنَا لَمْ تَعَارَفُوا عَلَيَّ الشُّعْرَ تَعَارَفْتُمْ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ عَلَيْهِ مَزْدُونِ مَوَاقِفَ وَعَلَى هَذَا
بِجُوزٍ أَنْ يَكُونَ الْحَدِيثُ أَرَادَ أُمُورَ الْإِنْكَارِ أَنْ يَكُونَ وَأَصْعَابَ مَوَاقِفِ الْإِنْكَارِ وَبِحَدِّثَانِ يَكُونَ
الْمُرَادُ أَنْ يَحْدِثَ الْقَوْلُ بِالشُّعْرِ بِوَجِبِ التَّوَاقُّفِ بَيْنَكُمْ وَأَنَا بِوَجِبِ التَّعَارُفِ بَيْنَكُمْ وَأَنَا التَّوَاقُّفُ أَنَا
بِوَجِبِ مَوَاقِفِ ذَلِكَ لَا يَحِيطُ بِدَوْنِهَا وَعَنْ بَابِ هَذَا الْحَدِيثِ الْكَافِي هَذَا بَابُ أَنْ

التَّوَاقُّفُ لَمْ يَفْعَلْ فِي الدِّينِ وَأَنَا تَقَعُ عَلَى التَّعَارُفِ فِي بَعْضِ النَّحْلِ وَأَنَا هُوَ التَّعَارُفُ مَعْنَاهُ كَمَا

يَتَذَكَّرُ مِنَ الْفَرْقِ أَنَّ سَبَبَ التَّوَاقُّفِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ قَوْلُ الدِّينِ وَلَا هُوَ يَتَقَيَّ عَلَيْهِ بَلَا أَنَا سَبَبُ
التَّعَارُفِ بَيْنَهُمْ وَأَبْتَنَاءُ عَلَى ذَلِكَ وَهَذَا مَعْنَى إِنْغَرِغِ الْمَعْنِيَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ لَا يَكْدَرُ بِتَفَادٍ مِنْ

الْحَدِيثِ إِلَّا أَنْ يَتَكَلَّفَ فِي النَّصْبَيْنِ بَارِجًا عَمَّا إِلَى الْمَعْنَى الْأُولَى مَسْئَلَةٌ نَحْوُ كَيْفَ
قَدْ كَثُرَ فِي كِتَابِ الْفَقْهَاءِ الْعُطْفُ بَعْدَ سَوَاءٍ بَاوْ كَقَوْلِهِمْ سَوَاءٌ تَقْبَرُ بِالْجَنَازَةِ أَوْ لَا وَهِيَ عَلَيْهِ أَشْكَالُ

وَهِيَ أَنْ يَبْقَى أَحَدُ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْأَشْيَاءِ وَالشُّوْبَةُ تَقْسُ الشَّيْئَيْنِ أَوْ الْأَشْيَاءَ وَلِذَلِكَ مَضَى
جَاءَتْ مِنْ مَحَقِّقِي الْعَرَبِيَّةِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ إِبْرَادُ أَوْ بَعْدَ لَفْظِ سَوَاءٍ وَقَالُوا السُّوَابُ بَعْدَ الْعُطْفِ أَيْ

الْمُضْطَلَّةُ الَّتِي مَابَعْدَهَا وَمَا قَبْلُهَا لَا يَسْتَعْنِي بِأَحَدٍ فَمَا عَنِ الْآخِرِ كَقَوْلِهِ نَعَالِي سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرَ
لَهُمْ أَمْ لَمْ تُسْتَغْفَرَ لَهُمْ وَسَوَاءٌ عَلَيْنَا الْإِجْرَانُ أَمْ خَبِيرًا وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَمَّا نَدْنَاهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ
وَسَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَدْعَوْهُمْ أَمْ لَمْ تُدْعَوْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ ضَالُّونَ وَقَالَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ لَا يَجُوزُ أَنْ يَبْعُدَ سَوَاءٌ فَلَا يَبْقَى

مُعْجَمًا

حَبَابِي

نَحْوُ كَيْفَ

سواء على مقتضى وعدت لا ينبغي أن يكون المعنى سواء على أحدهما وهذا لا يجوز لأن التسوية يقتضي تشبيه
 مضاعفاً وقال ابن هشام في النسخة قد ولع الفقهاء وغيرهم بأن يقولوا سواء كان كذا أو كذا ونحو
 قولهم اقل الأمرين من كذا أو كذا أو الضواب العطف في الأول بام وفي الثاني بالوار ثم نقل عن الصحاح
 سواء تمت أو قيدت قال وهو سهو وقد عرفت الهدية أن ابن محصية قد مر من طريق الرغزاني أوله
 تنذرهم وحكم عليه بأنه من الشذوذ مما كان وقد وافق صاحب الصحاح بعض أهل العربية ومظاهر
 الشيخ الرضوي اختيار ذلك حيث قال بعد نقل كلام الفارسي وجهه أن مقتضى أحد التبيينين
 وهو وعليه أن أم أيضاً يقتضي أحد التبيينين أو الاشتباه فيكون معنى سواء على اقتسام فقد
 سواء على أنها فعلت أي الذي فعلت من الأمرين وهذا أيضاً ظاهر الفاشا قال وإنما لزم ذلك في
 أو أم لأنه جعل سواء خبراً مقدماً وما بعده مبتدأ والخبر أن سواء خبر مبتدأ محذوف أي
 الأمران سواء ثم بين الأمرين بقوله تمت وقعدت والجملة سادة مستجواب لشرط اللزامة
 في تضمن الفعل بعد سواء وما أتى به معنى الأمر في إفادة الماضي في مثله معنى المستقبل
 وما ذاك إلا التضمن معنى الشرط انتهى كلام الرضوي وقرأ السبكي في شرح كتاب سنن أبي داود
 لو دخلت هجرة التسوية بعد سواء ولم تدخل يجوز أو على الثاني دون الأول فقال سواء أو أم
 بعدها الف لا يستفهم لزم أم بعدها كقولك سواء على اقتسام فقدت وإن كان بعد سواء
 ضلأن بفعل استفهام جاز عطف أحدهما على الآخر أو كقولك سواء على فتاة فقدت انتهى بقيد
 تفحص في المسئلة ثلثة اقوال النسخ مكم وأجواز مطم والتفصيل بل التحقيق في المسئلة الابعة
 اقوال أحدها جواز العطف بعد سواء بأوام كلها والثاني جواز بام دون أو والثالث قول
 السبكي والرابع قول الرضوي وهو عدم الجواز بينهما وجوب التباين في كل عبارة وقع فيها عطف
 بعد سواء بأوام يجعل سواء خبراً المتبداً محذوف وحاصل كلامه أن لفظاً م كاد في اقتضاها
 أحد التبيينين أو الاشتباه فلا يجوز العطف بعد سواء بغيري منهما إذ يصير المعنى سواء على أي
 الأمرين وهو خطأ الفساد إذ لا لزوم أن يبق سواء على الأمرين وعلى هذا فاللزام أن يجعل لفظ سواء
 في قوله تعالى سواء على استغفرتم أم لم تستغفروا وفي مثل قولهم سواء على قت وقعدت

خبر ابتدا محذوف و بجمل ما بعد من الفعلين المعطوفين احد فاعلى الامر بام او بلفظة او بنا
 للبسنا المحذوف اعنى الامر برفع الابه الامران سواء ثم بين الامر بينهما بالها الاستغفار واعد
 فالسوية وقت علمها مع اول لفظه ام انما وقعت بينهما نظر الى ان ما فعل انما هو احد فاما قوله
 ان الامر بين المتساويين اللذين بفعل احدهما وهو هذا او ذاك وان خبير بان كلام الرصيح
 لو ثبت فاذكره من كون لفظه ام كل لفظه او في اقتضائهما احد الشبهين والاشياء حتى يدل على
 التردد الا ان ظاهر كلامهم انما لا تقيد ترددا وانما ايرادها لتجريد الاتصال بين الجملتين في
 الابهة والاستغفار وعدم سواء و ايراد لفظه او لتجريد الاتصال بين الجملتين وعلى هذا فاصح
 الاقوال هو الثاني اعنى جواز العطف بعد سواء بام دون او **فما ينسب اليه من**
 مالى اريككم كما سكونا والله ربى خلق الباهوت مراد به هو ما هبلى كرهين برشتا
 وبعضه كفته انك اسم ان بهو است و مقابل كفته كه اسم ان بهو است و اصح انت كه
 حصر فرموده است و بعضه كفته انك اسم ان شو است و در خبر آيد كه چون حقتالى
 زهين را فريد انرا از هم بكاف و انرا هفت طبقه كز ايند و فرشته را بناد فرمود و آن فرشته
 دستها از مشرق تا مغرب كشيده اين هفت بين را بر دوش گرفت و براى قرار وى حقتالى
 كاوى از فر دوس فرستاد كه انرا چهل هزار قوائم آن فرشته قدم بر كوهان آن كا نهاد و چون
 قدم آن بر كوهان او رسيد متر لزل بود لهذا ساقه تعالى با قوتى خلق كرد كه مسافت طول و عرض
 آن پانصد سال راه بود و انرا بوالاى كوهان آن كا نهاد و آن فرشته قدم بر آن با قوت نهاد
 قرار گرفت و براى قرار قوائم كاوسكى سبز پنا فريد كه مسافت آن مقدار مسافت هفت است
 و براى قرار از سنك ماهى پنا فريد و از سنك كپر پشته وى نهاد و باقى اعضاى وى چيزى
 بر آن نيت و آن ماهى بر آب است آب بر باد و باد بر قدرت حقتالى و بهر صورت معنى شعر است
 كه چيست و اگر شمارا همه ساكت صامت ميبنم و همه شما از عجايب قدرت حقتالى غافل و از عجز
 صنع او ساكت و عاجز بود و خالانكه يكى از عجايب قدرت و عزت صنع او ماهى است كه مجموع
 زهين بلكه نابر آنچه ذكر شد بر پشت است **من المخلوقات المشهوره** است

ما بين
المتساويين
الذين
بفعل
احدهما

في قوله المخلوقات
لأنه تعالى
مجانبا

به العلامة في الحج على طهارة الجسم تتخذ الأذنان واختيار اللطباع وهو أن المسكر لا يجيب
عن الثوب البدن بالاجماع لوقوع الخلاف فيه وكل نجس يجب أن الله عن الثوب البدن بالاجماع
إذا خلا في وجوبه ذلك النجاسة عنها في الصلوة ينتج أن المسكر ليس نجس **وإحاطة**
بأن الاجماع المذكور في المقدمتين أخذ فيها لا معنى واحد لأنه جعله في الكبرى كفيه
للربط بهذا على وثاقته خارجا عن طرفة القضية وفي الصغرى جعل جزء للمحمول إذا المراد
المسكر لا يجب أن الله عن الثوب البدن وجوبا إجماعيا وسح لا يتخذ الوسط فلا إنتاج وأورد
عليه بأن الاجماع الذي ذكر أنه في الكبرى جهة الحمل وكيفية الربط وبذلك على وثاقته لا ريب
في أنه منزهة الضروريات وقعت جهة للقضية إذ حصل معناه القطع فكانه قبل كل نجس
يجب أن الله عن الثوب البدن قطعاً وقد تقرر أن الضروريات التي كانت جهة للقضية الصادقة
إذا جعلت جزء للمحمول يكون القضية صادقة إنهم ويكون الجهة إنهم هي الضروريات وسح يجوز لنا
أن نجعل الاجماع بمعنى القطع الذي هو جهة الحمل في قولنا كل نجس يجب أن الله عن الثوب البدن
قطعاً جزء للمحمول حتى يصير القضية هكذا كل نجس قطعاً وضروري وجب أن الله عن الثوب
والبدن بالضروريات وتبين أن أخرى كل نجس يجب أن الله عن الثوب البدن وجوباً قطعياً أو
ضرورياً بالضروريات وهي مع الصغر التي جعل الاجماع فيها إنهم جزء للمحمول أي قولنا كل قطع
مسكر ليس قطعي وضروري وجوباً الله عن الثوب البدن بالضروريات أو كل مسكر لا يجب
إذا الله عن الثوب البدن وجوباً قطعياً أو ضرورياً بالضروريات ينتج أن المسكر ليس نجس ضرورياً
لأن شرائط الإنتاج حاصلة لاتحاد الوسط وقد ثبت صدق المقدمتين إنهم وعلى هذا لا
يقع جواب العلامة في التصحيح في الجواب أن يقال الضرورة التي تقرر أنها إذا كانت جهة لقضية
صادقة وجعلت جزء للمحمول كانت القضية إنهم صادقة مع كون جهتها الضروريات إنما هي ضروريات
التي في المواد الثلاث المتعاقبة لا إمكان والاستناع القطع المراد به هنا الذي هو لازم للاجتماع
لأنه بمعنى الجزم لا الضرورة بمعنى المذكور ولا نسلم أن القطع معنى الجزم لا الضرورة بل معنى
المذكور ولا نسلم أن القطع معنى الجزم إذا كان جهة للقضية الصادقة يكون القضية عند عمله

جزء المحمول انهم صادقة مطلقا بل يصدق على جملة ولا يصدق على الاخرى وتفصيل الكلا
ان العلم وانواعه من الجزم والظن ومتعلقاته من الضروفي والاكتساب اذا كان جملة لقضية
مثل ان نقول الاربعة زوج بالضروري اي بالبداهة لا الضرورة المقابلة للامكان فاذا جعل
الضروري جزء للمحمول وقبل كل اربعة ضروري الزوجية اي بداهتها وبعدها ماخرى كل اربعة
زوج زوجية ضرورية اي بداهتها فان ارد كل اربعة بحكم العقل عليها بالزوجية ضرورية
اي المستور بعنوان مفهوم الاربعة الكلي اذا ادرك هذا القصد الكلية اي كل اربعة
زوج بحكم حكما بداهتها بحيث يهوى الى جميع افراد الاربعة فصدقها سلم وان ارد ان
كل اربعة باى جهة تصورت بحكم العقل عليها بالزوجية بدعته فمن والتد ظاهرا ذلك لم
الاربعة التي في كبريد مثلا اذا لم نعلمها انها اربعة وتصورتها بعنوان آتاه في كبريد
ولم يحكم عليها بالبداهة انها زوج نعم يحكم عليها في ضمن الحكم على كل اربعة انها زوج بالزوج
ضروري لان الحكم الضروفي الذي في هذه القضية اما على الافراد جميعا ضمن جملتها
هذا الفرد واما على المفهوم بحيث يهوى الى جميع الافراد على الترابين وعلى اى حال
لده تعلق بجميع الافراد ومزادنا في الحكم ههنا ليس الا ذلك والتسوية ان ملاحظة الشيء
بالعنوانات المختلفة قد يكون لها اثر في تعلق علمنا باحواله وصفاته مثلا اذا سمعنا ان
ابن زيد عالم وجرنا به لكنني نشاهد ولم نعرفه فقد يتيقن نشاهد ولم نعرفه انه ابن زيد
ونح يجوز ان لا نعلم ان هذا الشخص عالم بل نشك انه عالم ونظن انه ليس بعالم المحصول بعض
الانمازات مثل ان يكون لباسه ليس العلماء في اذ تصورنا افراد الاربعة بعنوان مفهوم
الاربعة يجوز ان يحكم عليه ضرورة بالزوجية بناء على اللزوم الذي يجد العقل بين مفهوم
الاربعة ومفهوم الزوجية لكن اذا تصورنا بعض افرادها الواقعة بعنوان اخر مثل ان في
كبريد هذا كذا في لا يجب ان يحكم عليها بالزوجية ضرورية اذ لا لزوم بين مفهوم الكائن في
كبريد مفهوم الزوجية والمحصل انا اذا قلنا الاربعة زوج بالضروري فان ارد بالضروري
الضروري التي هي قابل الامكان والامتناع في امان يجعل تلك الضرورة جملة للقضية

او يجعل جزء المحمول حتى يرجع القضية الى قولنا كل اربعة ضروري الزوجية وعلى التبعين
 يكون القضية صادقة اذ كل اربعة في الواقع سواء تصورت بخصوصها بان يتصور فيها
 في الاربعة او يتصور في ضمن هذه القضية الكلية اعني قولنا كل اربعة زوج فان حكم الزوجية
 في هذه القضية على مفهوم الاربعة الكل فمافي تحت هذا المفهوم الكلي يكون متصوراً
 بعنوان الاربعة اي كونه اربعة او لم يتصور بعنوان انها اربعة وان كانت في الواقع اربعة
 بل تصورت بعنوان اخر ككونها في كبرن بد كما تقدم بان يشب لها الزوجية بالضرورة العقل
 للأمكن والامتناع سواء جعلت هذه الضرورة حجة للحمل او جزء للمحمول فان كل اربعة زوجية
 سواء تصورت بعنوان الاربعة خصوصاً او عموماً او بعنوان اخر او لم يتصور اصلاً يكون الزوجية
 لها ثابتة بالضرورة المذكورة على ان حجة الحمل يكون ضرورية الزوجية اي على ان يكون جزء
 للمحمول واما الوارد بالضرورة معنى القطع او الجزم او البداة وغبرها مما يرجع الى معنى العلم
 في ان جعلت حجة للحمل كانت القضية صادقة سواء كانت الاربعة متصور بوصف الاربعة
 خصوصاً او عموماً في ضمن القضية الكلية اعني قولنا الاربعة زوج او متصور بعنوان اخر فان
 كل الاربعة واقعة يكون حمل الزوجية عليها على البداة دون الفل والشك وامثالها الا
 ان الاربعة ان كانت قطعية اي متصور بوصف الاربعة خصوصاً او عموماً يكون الزوجية
 المحولة عليها بالبداهة والقطع اي قطعية وان كانت ظنية او مشكوك فيها بالبداهة يتصور بعنوان
 الاربعة بل بعنوان اخر بان يتصور الدائم التي في كبرن بدمردة بين كونها اربعة واكثر او
 اقل مما مع تجميع كونها اربعة او بدونه يكون الزوجية المحولة عليها على القطع والبداة
 مظنونة او مشكوك فيها اي وان جعلت جزء للمحمول حتى يرجع القضية الى قولنا الاربعة
 قطعية الزوجية والاربعة زوج بالزوجية القطعية فلا يكون صادقة على الإطلاق ولا
 كاذبة لكن بل ان كانت الاربعة متصورة بعنوان الاربعة خصوصاً او في ضمن القضية الكلية
 حتى يكون الاربعة قطعية ومع يكون الزوجية المحمول عليها اي قطعية فتكون القضية صادقة
 اذ الاربعة القطعية اي المتصورة للعقل بوصف الاربعة خصوصاً او عموماً بحكم عليها العقل

بالزوجية القطعية وأما لم يتصور بعنوان الاربعية بل بصورت بعنوان اخر كما تقدم
 في كونها في كس زيد فان القضية ج لا تكون صادقة لان الاربعية وان كانت اربعة واقعية
 ولكن لم يتصور للعقل بعنوان الاربعية على القطع والبداهة فكيف يحكم عليها بالزوجية القطعية بل
 الزوجية المحولة عليها عند العقل يكون على رذان الاربعية فان كانت الاربعية في كونها اربعة
 مضمونة عند العقل يكون الزوجية المحولة عليها يتم مضمونة ^{ولكن} كانت مشكوك فيها يكون
 الزوجية المحولة عليها ^{فهي} مضمونة وان كانت مشكوك فيها يكون الزوجية المحولة عليها
 مشكوكا واذ تقر ذلك نقول اذا صدق قولنا كل نجس يجب ازالته عن التوب ^{البد} بالاجماع
 وكان قولنا بالاجماع جهة للتقضية فظاهر ان المراد به الضرورة المقابلة للامكان والاستثناء
 فالمراد به اتمامه الحقيقي اي حكم كل الامة بان كل نجس يجب ازالته ^{او} لازمه اعنى القطع حتى
 يكون المراد ان كل نجس يجب ازالته قطعاً وعلى التقديرين يكون راجعاً الى العلم ولكونه
 جهة للقضية يكون القضية صادقة اذا المراد ان كل بائع عنوان تصور يجب ازالته قطعاً هذا
 العنوان فان تصور نجاسته بالقطع يحكم العقل بقطعية وجوب ازالته قطعاً وان تصور
 بعنوان الظن يحكم بظنية وجوب ازالته قطعاً وان تصور بعنوان الشك يحكم بمشكوكية وجوب
 ازالته قطعاً والحاصل ان قيدا لاجماع سواء اراد به معناه الحقيقي ولازمه ان ذلك هو القطع
 اذا جعل جهة للقضية يكون القضية صادقة سواء تصورت لنجاسته بعنوان كونها نجساً
 على القطع او الظن او الشك واما اذا جعل جزء للمحول فح ان اراد به النجس النجس مطلق حتى
 يشمل ما لا يقطع بنجاسته بان يتصور الخمر مثلاً من حيث انه ماء للعب لا من حيث انه نجس اي
 يقطع بنجاسته بل كانت نجاسته ظنية او مشكوكية فيها حتى يرجع القضية الى قولنا كل نجس
 واقعي وان كان نجاسته عند العقل ظنية او مشكوكية فيها فطوى وجوب ازالته فصدقها ثم اذ
 الثاني الذي لا يقطع العقل بنجاسته كيف يحكم على وجوب ازالته وجوباً قطعياً وهو ظاهر كما
 تقدم فنبهله وان اراد به النجس القطعي اي المتصور بنجاسته على القطع حتى يكون المراد
 من القضية ان كل نجس قطعي حكم عليه الامة وحصل القطع في مضمون قضية كل نجس يجب ازالته

بوجوده ذاته فصدق هذه القضية اعني الكبرى سلم لكن نقول اني شئ اريد من الصغرى
 اعني قولنا المسكر لا يجب ان الله بالاجتماع فان اريد بخلاف المسكر بخصوصه لم يحصل الاجتماع
 على وجوب ذاته فصدقها سلم لكن لا ينتج لعدم اتحاد الوسط اذ حاصل القبل على ان كل
 مسكر بخصوصه لم يحصل الاجتماع على وجوب ذاته وكل نجس حصل الاجتماع اذ القطع في ضمن
 قضية كل نجس يجب ان الله على وجوب ذاته وظن ان شمول الاجتماع بحكم جزئي خاص من حيث
 بان يعتقد الاجتماع على قضية كلية يندرج تحتها هذا الجزئي من الحكم مغاير لحصول الاجتماع
 وجوب ذاته كل مسكر بخصوصه لا يستلزم عدم حصول الاجتماع عليه في ضمن قضية كل نجس
 يجب ان الله فلعلم المسكر لنجاسته انعقد الاجتماع على وجوب ذاته في ضمن قضية كل نجس
 يجب ان الله في لا يلزم من المقدمتين عدم كون المسكر نجساً وان اريد بالصغرى ان المسكر لم
 يحصل الاجتماع على وجوب ذاته ثم سواء كان بخصوصه او في ضمن قضية كل نجس حكم عليه
 الا انه او حصل القطع بان يجب ان الله فصدقها ثم اذ لعله لنجاسته حكم في ضمن القضية المذكورة
 بوجوده ذاته فان قيل اذ انعقد الاجتماع على ان كل نجس يجب ان الله لزم ان يكون وجوب ذاته
 نجس ضرورياً بالضرورة في المقابلة للامكان والامتناع ايقه وعند هذا تعود الشبهة قلنا في
 وان صدق ان كل نجس ضروري وسبب ان الله لكن لا ثم انه يصدق ان المسكر ليس بضروري وجوب
 ان الله اذ لعله كان نجساً في الواقع وكان وجوب ذاته ضرورياً وهو ظاهر ومثل هذه الشبهة
 يمكن ان يورد في موارد كثيرة مثلاً نقول العالم ليس بخادث بل بدية اي ليس بيدى الحدوث
 كل متغير خادث بالبدية ينتج ان العالم ليس بمتغير والجواب الجواب كما عرفت مفصلاً وقد
 اجبت عن اصل الشبهة بوجبه اخرو هو اننا سلم ان كل نجس يجب ان الله عن الثوب البدن بالاجتماع
 مطم بل انما يجب مع العلم بان نجس اذ النجس مالم يعلم انه نجس لا يجب ان الله فانما اذا لم يعلم نجساً
 الثوب البدن لا يجب علينا ان الله اصلاً وكذا اذا اصاب ثوبنا شئ ولم نعلم انه شئ هو
 وكان في الواقع من النجاسات فلا يجب ان الله فيقول المسكر ايضا اذا علم نجاسته كان يجب ان الله
 بالاجتماع واورد عليه بانه لا شك ان الاجتماع وقع على ان كل نجس يجب ان الله ثم ولم يقع على المسكر

يجب زالة وعد وجوب زالة النفس ما لم يعلم انه بخلاف اطلاق الحكم الاول لان هذا انما
يرجع الى وجوب العلم والاول براديه الوجوب الواقعي كافي لجميع الاحكام التي يذكرها الفقهاء
على طريقة المخطئة مثلاً يقول الفقيه السورة واجبة في الصلوة اي حكم الله الواقعي هو ذلك
ولا يقيد بالعلم بكونها سورة وكذا الحكم بان البول يجيب الترتيب ولا يقيد فيه مظهره والخاص
ان هذا الجواب انما نشأ من اشتباه الوجوب الواقعي الكائن في علم الله وحكمه الله هو مراد
الفقهاء المخطئة فيما يحكمون فيه بالوجوب الذي يرجع الى وجوب العمل وكما بينه ما من البول
ولا يخفى ما في هذا الجواب الابرار بعد الاطاحة بما قرأناه فانه يرد على الجواب انما نلزم ان يجمع
عليه انما هو وجوب زالة كل نجس معلوم النجاسة ولكن نقول مع هذا التقيد وكون ذلك معلوماً
للفقهاء يكون الاشكال زائداً اذا حصل المقدمتين مع ان كل مسكر معلوم الاسكار لا يجيب
ازالة الاجاع وكل نجس معلوم النجاسة يجيب الترتيب والاجاع ينتج ان المسكر المعلوم اسكاره
ليس نجس معلوم نجاسته فما ذكر من ان المسكر يقر اذا علم نجاسته كان يجيب الترتيب والاجاع لا
ادعى مناسبة له في هذا المقام وانما الابرار المذكور فقيه لا ينبغي ان الحكم الذي ثبت لموضوع
يتوقف على ثبوت هذا الموضوع واتصاف بعنوان الموضوعية وذلك فرع ان يتصور الخاك
هذا الموضوع بوصف الموضوعية خصوصاً او في ضمن قضيه كونه ثم يحكم عليه بالحكم واذ لم
يكن متصوراً له بهذا العنوان اي عنوان الموضوعية اصلاً بل كان متصوراً له بعنوان آخر كونه
يمكن ان يحكم عليه بالحكم انما هو بالموضوع الخاص الذي لم يتصوره اصلاً فاذا قال الفقيه كونه
واجبة في الصلوة او البول يجيب الترتيب الثوب البتة عند ما انما يكون حكمه بوجوب قراءة ما
تصوره بالخصوص والعموم ووجوب الترتيب ما تصور بولا لكن فالحكم انما هو على ما علمه سورة او بولا
باحد الوجهين اذ ما لا يتصور سوتن خصوصاً او عموماً ولا يعتقد كونه سورة كيف يحكم عليه بعنوان
كونه سورة بالوجوب كذا الحال في البول فانه لو كان بولاً في الواقع واعتقد فقيه بالاعتقاد بالحكم
عليه بوجوب الازالة بل ولا معنى لاطلاق اسم البول عليه ووجوب زالة مثل هذا البول الذي
لا يعلم كونه بولاً في الواقع وانما اجه في حكم الفقيه انما هو لتصوره اياه بولا على العموم فحكمه لا

التقيض بين
مضاهيها

يتعلق الامتاعية واعتقاد بولا فلو فرض بول نعتقد كونه مآ، ويعتقد عدم اند زاج في
حكم الكل بوجوب ازالة كل بول لم يتعلق به ما حكم به من وجوب ازالة وقد ظهر ما ذكره
امثال هذه المغالطة وجوابها يتوقف على التفصيل الذي ذكرناه **فخر المغالطة**
ما ذكره في بيان وقوع اجتماع التقيض ويمكن ان يقر ذلك بوجوب الاول فباس
مؤلف من قضيتين شرطيتين لزوميتين على هيئة الشكل الثالث هكذا كلما تحقق نقضاً
تحقق احدهما وكلما تحقق نقضاً تحقق الاخر ينتج بعض ما تحققوا احد التقيضين تحقق الاخر
وهو اجتماع التقيضين وجوابه منع انتاج هذا الضرب من الشكل الثالث كما تقر في موضع الوجه
الثاني ان هذا الكاتب الاسود قد اجتمع فيه التقيض اذ الكتابة فرد من اللاسودا
عليها واتصاف الشيء بالخاص يستلزم اتصافه بالعام فليزم اتصاف الشيء بالاسود واللاسود
فليزم اجتماع التقيضين فيه وحله ان في زيد الكاتب الاسود محتمل انصف باعتبار كل واحد
منهما باحد التقيضين ولا محذور فيه اذ حاصل ان في زيد تحقق شيان اتصفا كل واحد منهما
باحد التقيضين ولا تنافي في الوجه **الثالث** انا اذا قلنا كلما كانت الثلاثة زوجا كانت
عددا وكلما كانت عددا كانت فردا ينتج كلما كانت الثلاثة زوجا كانت فردا والجواب منع كبره
اذ على تقدير فرض زوجية الثلاثة في الصغرى كان حاصل الكبرى هكذا كلما كانت الثلاثة عددا
زوجا كان فردا وورد المنع على ظاهره **مسئلة مخفية** قد وقع الاشكال بين النجاة
في تعيين العامل في الحال المؤكدة بعد الجملة الاستهية مثل زيد ابوك عطوفاً وتسميتها بالمؤكدة
لتاكيد هاهنا فهم مضمون الجملة فان الابوة ملزمة للعطوفة فان كل اب يكون رؤفاً عطوفاً
بوله فذهب سبويه الى ان العامل مقدّر بعد الجملة بقدره زيد ابوك احق عطوفاً يقال
حققت الامري بتحقيقه وعرفته اى بتحقيقه واثبت عطوفاً به وعليه لا معنى لقولك تثبت
الاب وعرفته في حال كونه عطوفاً وان ارد بان المعنى اعلمه عطوفاً فهو مفعول ثان لا حال
فالتحقيق كاذب لغيره انما لك وتبعه نجم الامثلة ان العامل فيه معنى الجملة فان الجملة
وان كان غيرا ما جامد بن جوداً محضاً الا انه يحصل من اسناد احد جزئها الى الاخر معنى من غير ان يفر

المتعين
في الجملة
وتعيين

الاتى ان معنى انما زيدنا كان زيدا ولذلك لا يتقدم المؤكدة على حرفي الجملة ولا على احدنا
لضعفها في العمل نظر الى اخفاء معنى الفعل فيها ومن الاحوال التي جاءت غير مشتقة قياسا
الحال الموطنة وهي اسم جامد موصوف بصفة هي الحال في الحقيقة مكان الاسم الجامد
وطا الطريق لما هو حال في الحقيقة لحيثه قبلها موصوف بها وذلك نحو قوله تعالى انا
انزلناه قرآنا عربيا فان قراناهو الحال الموطنة وهو اسم جامد موصوف بصفة هي الحال
في الحقيقة عنى عربيا وانما اتى به خالا لانه وطا الطريق لحي الحال في الحقيقة قوقلهم
اصلاح ذلك البين قد اختلفوا في تفسير هذه العبارة والمقصود من كلمة ذات
فبعضهم قال ان لفظة ذات هنا مقيمة ذاتة والغرض من العبارة اصلاح البين اى الافتراق
 واصلاح الافتراق ليس الابتداه بالوصل والالتزام وقيل ان المراد بالبين الوصل والالتزام
النفس فالمراد من العبارة اصلاح نفس الوصل فنقوله اصلحو ذات بينكم اى اصلحو انفس وصلكم
 فان فساد الوصل انما يكون بتبدله بالفضل فاصلاحه انما هو بترده ويمكن ان يكون المراد
 بالبين الافتراق وبالذات الحقيقة والنقص حتى يكون المراد من اصلاح ذات البين اصلاح
 حقيقة الافتراق ونفسه وهو انما يكون بتبدله بالالف والالتزام وقيل ذات البين كناية
 عن الحالة التي بين الرجلين او القبيلتين او الرجل واهله فالذات كناية عن الحالة والبين عنان
 عن بينهما اى بين الاثنين من المذكورين فالالف واللام فيه يدل عن الاضافة وعلى هذا فالمراد
 من العبارة اصلاح الحالة بين الرجلين او رجل وزوجته او قبيلتين وقوله اصلحو ذات بينكم
 امر اصلاح الحال التي بينهما اعنى صفة الفساد والافسار البين عبارة عن الافتراق ولفظة ذات
 كناية عن الحالة الموجبة لها فاضانته الذات الى البين انما هو لا يجابها وبينهما فالمراد من العبارة
 اصلاح الحال الموجبة للفصل والافتراق ومعنى اصلحو ذات بينكم اصلحو الحال الموجبة لافساركم
 مسئلة لا يباين في التشبيه الملقوف هو ان يوزع على طريق العطف وغيره
 اولاً ثم بالآلة تشبها ثانياً بان يشبه كل مفرد من الشبهات مفردا اخر من التشبهات على الترتيب
 كقول امر القيس كان قلوب الطير طباً وابساً لدى وكرها العناب الخفق البالى قد

تفسير
تفسير

سئل
سئل

وصفیه العقل بکثرة الاصطیاد للطور وقد کران من کثرة اصطیادها لما اجتمعت لدى
 وکرها قلوب کثيرة منها بعضنا رطب بعضها باس وشبه رطبها بالعتاب بابنها بالحنف الی
 احوال الترفیذ کرا ولا المتبهمین ثم التبیحها علی طریق العطف والتشبه الملقوف اتما هو
 تشبیح عن مغزات بعد مغزات اخر مع تقدم ذکر المشبهات لئلا یسیر تشبیح مرکز
 مرکب کما ظن ای تشبه حاصل تشبیح عن امور باخری مثلها بان تشبه الهیئة الخاصلة
 من الاولی بالهیئة الخاصلة من الثانیة بقولهم وكان اجرام النجوم لو انما در درنن علی
 بنای اذرق اذ لیس اجتماع المغزات فی التشبه الملقوف کما عرفت هیة مخصوصة بعد بها
 ویقصد تشبهها ولذا قال الشيخ فی اسرار البلاغة ان التشبه الملقوف یتماهی فی الفضلة
 من حیث اختصار اللفظ وحسن الترتیب بذكر المشبهات ثم التشبه بها لالان للجمع فاند فی عین
 التشبه **سؤال** شایع طاح وغادر تشبیه **الجواب** التشبیه قطا غیر
 السؤال رجل مات وترك مالا وقبیر الجواب المال لولده جمعا متعینا باسم رجال
 مادربنان مجلس ندان تشبه بهم از صافی دزد جلد است تشبه بهم ما که در میان
 مجلس را بدجال مشهور و چون صافان که می باشد بجهت انکه دریا لاست دزدان که بین
 باشد بجهت انکه دریا بین است بر دجال مشهور **معنی باب اسم مکان**
 اسم یادم نود و اول حرفش نود است طرفش نود و اوسط او ثلث نود نود بودن اسم مکان
 ظاهر است و همچنین نود بودن حرف اول آن که میملفوظی باشد نیز ظاهر و نود بودن حرف
 آن که میمل و کان باشد بجهت التفصیح و کان تشبیه است لفظ نود نیز مشتق است بر اکثر نون
 و او شش دال چهار است لعل ان که کان باشد بیهت است بیهت تشبیه لفظ نود که شش
 و اگر نجای اخر اوسط باشد مراد لام است که سی است سی ثلث نود علتی است شیعی عرف است
 لا انحر کان بری که ظرفی ولی نمیدانی که پیش مریدان بهیشتانند یعنی خود را
 فصیح میدانی اما نمیدانی که مردم تو را مثل مردم چشم میداند که از مردمی محض نامی کشا کرده
 و در پهلوی مریدان نمیشناسند که هرگز نوبت نکلم شوندند و طرائف را نیست نوعی نود کنند

معنی
 باب اسم مکان
 معنی

انحر

معنی
 باب اسم مکان

مسئله نزع و جبر اگر پرسند که شعر بر چند قسم است گوئیم مجموع شعر بر
 قسم است **قصیده** و **قطعه** و **غزل** و **ترجیع** و **مشنوی** و **رباعی** **قصیده** در لغت
 فعل است یعنی مفعول یعنی مقصود و مقصود شاعر است از ابرام معانی مختلف و تاد
 اخرا و از برای وحدت است و در اصطلاح غیاث است از جمله از شعر که مطلع داشته باشد
 و از بیت یک بیت کمتر نباشد و قطعه در لغت پاره است در اصطلاح پاره است از شعر
 مشتمل بر التماسات اقوال متفرق که مطلع نداشته باشد و اگر داشته باشد از نوزده بیت
 بیشتر نباشد و غزل را از مغازله گرفته اند و مغازله عشق بازی باشد با زنان و در اصطلاح
 جمله است از شعر که مطلع داشته باشد و باید که از نوزده بیت بیشتر از هفت بیت کمتر نباشد
 ترجیع در لغت گرداندن او است در اصطلاح آنست که شاعر پنج بیت یا هفت بیت یا نه بیت
 یا نوزده بیت زن و قافیه و ردیفی که خواهد بگوید و بعد از آن بقیه زنان قافیه و ردیف
 و همچنین و آن ایضا ترا خواند و آن بیت چنانکه گاه باشد که یک بیت
 باشد یعنی و گاه باشد که مختلف باشد اما در قافیه و ردیف متفق باشند و گاه باشد که
 در قافیه یا ردیف یا هر دو مختلف باشند و این قسم از شعر را بسبب ترجیع خوانند که در
 هر خانه نوعی گوید و مشنوی آنست که هر مصراع آنرا قافیه باشد و جهت تکیه است که در هر
 شعری قافیه مشتق شده و رباعی در لغت اصطلاح مشهور است آنچه مذکور شد در تقسیم
 شش قسم مذکور طریق است که اکثر اباع و بعضی آنرا نقل کرده اند و شمس فخری نیز باین نحو
 بیان نموده و محقق نیست که بر این تفصیل بعضی مناقشات دارد مبادا اول آنکه شعری که مطلع
 داشته باشد بر یک ردیف و بیت بیت نباشد داخل هیچ یک از اقسام سته نخواهد بود
 دوم آنکه زاده نبودن بر نوزده و کمتر نبودن از هفت بیت و غزل و اقوا اصطلاح و استعمال
 اکثر نیست بجز آنکه در کلام کابر شعر غزل یا نوزده بیت و پنج بیت یا نه است حتی آنکه در کتاب
 مصادر اللفه گفته است که الغزل و المغازله عشق بازی با زنان کردن و وحدت کردن با ایشان
 و نحا اصطلاح کلام منظوم و مطلع من خبته ایات الی خبته عشر بیتا علی قافیه واحد

و تحقیق کلام در این مقام آنکه همچنانکه مذکور شد بعضی قطعه را هم از آن میبایستند که مطلع
 داشته باشد یا نداشته باشد لیکن جمعی دیگر از شعر و ادب عربی و وضع مصرع کرده اند یا اینکه
 شرط است در قطعه که مطلع نداشته باشد و ظاهر کلام بعضی آنست که در غزل شرط است که مطلع
 باشد بر عشق عاشق و معشوق و وصف حسن و جمال و خط و زلف و خال و بیان مهران و وصف
 زهره که مغازه عشقناز است عشقنازی خالی از امور مذکوره نیست چون این مذکور شد بگوئیم
 که شکی نیست که اقسام شعر مختصر است در شش قسم مذکور و امتیاز هر یک از ترجیع و مشوی و رباعی و
 از یکدیگر و از سه قسم دیگر ظاهر است و اشتباه در تفریق میان آن سه قسم است که عبارت از آن قصید
 و قطعه و غزل است که ما بگوئیم اگر در قطعه شرط باشد که مطلع نداشته باشد و در غزل شرط باشد که
 مطلع باشد بر امور مذکوره باشد امتیاز میان این سه قسم بهم میرسد قطع نظر از تفاوت عدد ابیات
 و الا باید با بد امتیاز بسبب تفاوت در عدد ابیات باشد در میان سه قسم مذکور و شکی نیست که
 غزل پنج بیت میباشد و باز در بیت هم میباشد و قصید از بیست و یک بیت بلند تر باشد
 قطعه یا بد از نوزده و بیست و یک بیت باشد **معنا** با **اسم** **نق** لغت لغت چون بقاعده
 تحلیل لام در لغت نامد شود قد قنما میشود و چون بقاعده مذکوره قد نا که الف باشد قی شود
 یعنی از نا که الف باشد شود و بجای آن قی گذاشته شود نقی میشود **معنا** **اسم** **نق**
 آنشی بیار مراد آنست که آن شبیه شود که آخر آن باشد یعنی آخر یا که را است بدل بلفظ
 آن شود و چون در بار بدل برات شود برات شود پس از یک بار اراده ام میشود و از بار دیگر
 اراده نفس یا میشود و از بار دیگر اراده حوت میشود زیرا که رقم حوت یا است از حوت نوزاد
 میشود و مجموع ام و یاء و نون امین میشود **مشهور** **است** که از حضرت امیر المؤمنین
 صلوات الله و سalue علیه برسدند که در قرآن مجید بطریق معانی برین میناید فرمود
 در آن و ناین ذابوا الخ و اینها که در سوره هود واقع است اسم هود بطریق معانی
 برین میناید زیرا که لفظ هود چون اخذ کند و دیگر ناصبه را بر آنکه دال باشد هود میشود
مسئله **نحو** **نق** و من اقسام النادی النادی المستغاث وهو النادی الذی یخله

معنا

نق

معنا

معنا

لام الاستغاثة ويخفض هذا اللام اى اللام التي يدخله وقت الاستغاثة وهي لام التخصيص
ادخلت على المستغاث دلالة على انه مخصوص من بين امثاله بالثناء مثل بالقوم المظلوم ومثل
بالزيد للمسكين فان قولنا القوم وزيد منادى مستغاث دخل عليه اللام لما ذكره قولنا للظلم
وللمسكين من غائله والمقصود ادعوا القوم اوزيد المظلوم او المسكين واخصه مدعوا الاغاثه
وانما فتح هذا اللام لئلا يلتبس المستغاث بالمستغاث له اذا حذف المستغاث نحو المظلوم اذا
كان المراد بالقوم المظلوم فانه لو لم يفتح لام المستغاث لم يعلم ان المظلوم في هذا المقام مستغاث
او مستغاث له ولم يعكس الامر لان المنادى المستغاث اتفق موقعه كاف الضمير الذي يفتح لام الجر
معها نحو لك بخلاف المستغاث له لعدم وقوعه موقع الضمير فان عطف على المستغاث ضمير بانه
نحو بالزيد ولعمري وكسر لام المعطوف لان الفرق بينه وبين المستغاث له حاصل بعطفه على
المستغاث فان عطف على المستغاث مع بآ فلا بد من فتح لام المعطوف اتم نحو بالزيد وبالعمري
وانما اعرب المنادى بعد دخول لام الاستغاثة لان علاه بناءه كانت مشابهته للحرف اللام الجاء
من خواص الاسم فبدخولها ضعفت مشابهته للحرف فاعرب على ما هو الاصل فيه وقد يقع الواو في
المستغاث وما هو المستغاث له ظاهر نحو قول علي عليه السلام في الخطبة الشقشقية فبانه و
لشورى فالواو انا زائدة او للعطف على محذوف مستغاث له اتم فالتقدير وكلامه عليه السلام
هكذا فبانه الى اول عمر الشورى ثم منادى التعجب وهو المنادى الذي يدخل عليه لام
التعجب ويخفض نحو بالياء وباللذاهي عند بعضهم من اقسام المنادى المستغاث للام التعجب
لام الاستغاثة فاللام في بالياء لام التخصيص ادخلت عليه دلالة على انه مخصوص بالثناء و
الثناء وكان التعجب هو الذي يستغث بالتعجب منه وهو الماء ليجبر فيقضى منه التعجب ويخلص
من خيرة التعجب ذهب جماعة منهم ابن الحاجب في شرح المفصل الى ان المنادى في قولهم بالياء
وباللذاهي ليس الماء ولا اللذاهي بل المنادى محذوف والتقدير يا قوم اوباهؤلاء اعجبوا
الماء وللذاهي وورد عليه بعضهم بان القول بجذف المنادى على تقدير كسر اللام ظاهر ان
معلوم ان لام المنادى لا يكون مكسورا فيظهر من كسرها ان المنادى محذوف لكن لام التعجب

لا يكون مكسوراً واما على تقدير فتح اللام كما هو الواقع فشكل الاستفهام يقتضی فتحها اذ
 سيفتح اللام اتماء و رفع الالباس وهو اتماء يكون اذا دخلت على المنادى كما تقدم في لام
 الاستغاثه ويمكن دفع هذا الابرار بما مل ثم منادى التهديد اى المنادى الذى يدخل عليه لام
 التهديد اى لام الاستغاثه ويخفض به نحو بالزبد لا قتلک فلا ريب في انما راجع الى المنادى كاستغاثه
 وان لام التهديد اى لام الاستغاثه دخلت على المنادى دلالة على اختصاصه بالدعاء وكان
 المهدي اسم الفاعل يستغيب التهديد اسم المفعول يحضر فينتقم منه ويسترى من الم خصوصته
شعر لا نور روز بکه جهاز چیه در ویش کرفته از فضلہ ز نور بر او دخته
 جیب اکنون هم دم منظر ماکه بزیاد شمع کی بھر خانہ چراغی دهد از غیب روزی بد
 اینجا معنی وقتی است یعنی وقتیکه شب شدی عالم جبه در ویشان کرفته یعنی مثل ایشان
 سپاه پوش شدی با آنکه عالم لباس شب که ساتر بدن در ویشان و لباس ایشان است لباس
 خود ساخته من فضلہ ز نور کو بیان بر آن جبه سپاه مبدختم یعنی از اول شب شمع موی
 بر میافزوختم و حال از بی چیزی و پریشانی قدرت بر افروختن چراغی ندارم و همه شب
 منظر طلوع آفتاب با مصیبت که بھر خانہ نور او میرسد و میتواند شد که مراد از جبه در ویش
 آفتاب باشد زیرا که آفتاب لباس در ویشان و کرم کشد ایشانست همچنانکه خاقانی گوید
 کرم هنگام درویشی نکوتر از آنکه قرض خود بر غلامان دهد ز بخت چون بدیند چراغش
 و بنا بر این معنی چیزی است که هنگامی که آفتاب طالع بود و محتاج با فروختن شمع بنودم از کثر
 مال و اسباب اسراف می کردم و چراغ مبدختم و الحال از بی چیزی و پریشانی در شب چراغ ضرر
 و در کار است قدرت بر افروختن آن ندارم و در بعضی از نسخ در بیت اول بدر گرفته در یک
 مکتوبت بنابر این جامه در پشاور و باید گرفت زیرا که همچنانکه مذکور شد روز بواسطه
 آفتاب جامه در ویشان و ساتر بدن ایشانست و بدن جبه در ویش که روز باشد کتاب از
 طرفدن آن داخل شد شب متوسط و نخل آن در میان دو روز و محصل معنی آنکه وقت
 که شب شدی و جهان لباس در ویشان بواسطه شب چاک میزد من از شب حبیب بر آن جامه

شعر

جاء بهدو وختم وروشنای امر و زابواسطه افر و ختن شمع بروشنای فرد متصل به ختم
مغالطه منطقیه القائل بان الكبرى حاد قائل بانه جسم والقائل بانه جسم
 صادق ينتج بان القائل بانه حاد صادق والجواب منع الكبرى اذ بعض القائل بكونه جساما
 هو القائل بكونه خاداً ومثله قولنا القائل بان الانسان حاد قائل بانه جسم فهو صادق ينتج
 القائل بان الانسان حاد صادق **مغالطه اخرى** الطلاق موقوف على النكاح

مغالطه منطقيه

ايضا

والنكاح موقوف على رضا الطرفين ينتج الطلاق موقوف على رضا الطرفين والجواب
 ان معنى الكبرى ان النكاح موقوف على رضا الطرفين بالنكاح فالنتيجة ان الطلاق موقوف
 على رضا الطرفين بالنكاح اي موقوف على ان يرضى الطرفان بالنكاح حتى يقع النكاح فيقع
 الطلاق فلا ينتج ان الطلاق موقوف على رضا الطرفين بالطلاق **مغالطه اخرى**

مرتبه

كلما صدق عليه الانسان يلزم ان يصدق عليه الحيوان وكلما صدق عليه الحيوان لا يلزم ان يصدق
 عليه الانسان والجواب منع كلبه الكبرى اذ بعض ما صدق عليه الحيوان يلزم ان يصدق عليه
 الانسان اعني الانسان اشكال حسابي اختلاف العلماء في انه هل للاعداد

اشكال حسابي

العدم جدد لتحقيقي بغيره وبعد العلم به ان ليس لها جدد تحقيقي اصلا فذهب بعضهم الى عدم
 استحالة وجود الجدد تحقيقي للاصم بل انشئ وجوده كما يدل عليه قول امير المؤمنين عليه
 السلام الذي لا يعلم جدد الاصم الا هو فان ظاهر هذا الكلام ان وجود الجدد تحقيقي امر
 ثابت اقل اذ انشئ سبحانه انما يعلم ما هو الحق الواقعي دون الباطل الذي لا وجود له وذهبي
 واحد من اهل التحقيق الى استحالة وجود الجدد تحقيقي للاصم في الواقع وبني عليه كونها كذا
 افتراء عليه والظاهر حقيقة ذلك وعدم وجود جدد تحقيقي للاعداد القسم وبنا على ذلك
 على تقدير مقدته هي ان كل جدد وبعد مجدد واخر مجيب ان بعد جدد الاول جدد الثاني
 كالاربعة وستة عشر فان عد الاول للثاني مستلزم لعد الاثنين للاربعة والاربعة للاثنين
 والاربعة فان عد ذلك لهذا مستلزم لعد النصف للواحد النصف فلهذا هو اقل من ذلك كل اربع
 من الفائة الثامنة مكرار على هذه المقدمة وبعد تمهيدها نقول بتفريع على هذه المقدمة مفقده

اخرى بنها يشتمل المطلوب هذه المقدمة هي انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجزؤ ولا مربع صحيح مع
عددا صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل من الواحد واما الثاني فلان مربع
الاشن والصف مثلا لو كان عددا صحيحا لكان مربعاً ضلعه اثنان ونصف الواحد اظهر
ضلعه واحد الواحد المربع بعد مربع اشن ونصف على تقدير كونه صحيحا فيحكم المقدمة الاولى
وجبان بعد الواحد الضلع للاشن والصف فيعد الواحد الكسري الكل الجزء نصف فثبت
المقدمة الثابتة اعني استحالة كون مربع كسر مجزؤ او مربع صحيح مع كسر عددا صحيحا واذ ثبت ذلك
نقول ان العدد الاصح ليس له جذر اصلا لان له جذرا لا يمكن لنا العلم به كما اشهر بينهم اذ
من ثبوت المقدمتين يثبت ان جميع الاعداد الصالحة الواقعة بين كل مربعين من مرتبات الاعداد
الطبيعية صم وتوضيحه ان الاعداد الصالحة المرتبة الى غير النهاية لا ريب في ان بعضها منطوق له
جذر تحقيقي وبعضها اصم ليس له جذر تحقيقي فكل عدد صحيح في سلسلة الاعداد الطبيعية
يكون له جذر تحقيقي اي يكون محذورا للعدد صحيح يكون بعض الاعداد التي فوقه واتحته اصم
اي لا يكون له جذر وبعد حتى عدده فرا لا عدد منه ينتهي الى عدد اخر منطوق له جذر تحقيقي
يختلف ذلك بمقتضى الاعداد فثبت ان الاعداد الصالحة الواقعة بين كل مجذورين من
محذورات الاعداد الطبيعية يكون صما مثلا الاثنان والثلاثة الواقعتان بين الواحد والاربعة
اعني مربع الواحد الاثنان اصمان وكذا الاعداد الواقعة بين الاربعة والستة والواقعة بين
الستة والستة عشر وغيرها فان شئنا منها لا يمكن ان يكون منطوقا مريعا يكون له جذر تحقيقي
لان جذره اما ان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر الثلثة باطلة فلا يكون جذرا
اما الاول فلان الصحيح الواقع بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فحذره
يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع الثاني اذ كل ما كان المحذور اكثر
من المحذور فالجذر اعظم من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا بين جذري
المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما
الثاني والثالث فلا يثبتان في المقدمة الثابتة ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان

حصص لکن هذا الاعداد صلاح فلا تكون مرتبغات لها والنفذ براتها مرتبغات لها فقد
 ثبت ان الاثم عديم الجذر راسا لان له جذرا لا يمكن استعماله كاهو المثل في بعض الاشنة
شعر فارسی لاناویر لکن عجب خواجہ از ان ابدم ہی کو بر کدوی خشک
 نهد بیت کمر قصب این شعر از انوری است کہ در مدحت یکی از خواجگان و ارباب الکفہ
 کل بوده و مراد است کہ تعجب نیست ^{آنکہ} در ستای بر سفر کہ ذکر کمر قصاب است کدو پنهید
 مسجنانکہ در بیت اول کفہ و لکن تعجب در عکس این معنی است کہ خواجہ کل بیت کمر قصاب
 کہ دستار باشد بر یک کدوی خشک کہ کدوی سراسر است پنهید **شعر آخر** شکر مخصوص
 تنم پیکان ز خوردن آن اگر کوئی بر اندر یکد کرفس و سداب این شعر نیز از انوری است
 در مدحت شراب رشی کہ شخصی از حجتہ و فرستادہ کفہ و مصوص بفتح ہم و ضم صاد مملہ
 در اصطلاح الطباعبارت از آنست کہ شکمر مرغ را چون دجلہ و یک با امثال آنها از بقول
 بارہ با حارہ چون کرفس و سداب پر کنند و در سر کہ بچو شانند تا پخته شود پس برین اور
 ضبط کنند تا وقت احتیاج بان و محصل معنی شعر آنکہ چون در مصوص وجود بقول میاخذ
 و طبع در سر کہ تھا کافی نیست لهذا از خوردن شراب رشی کہ توانا حجتہ من فرستادی من
 مصوص نشدم و اگر در شکمر همچنانکہ در شکمر مرغی کہ اورا مصوص میکنند بقول میبود من
 نیز مصوص میبودم **قال الله تعالى** في سورة التوبة و المنافقين و المنافقون
 و المنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر و ينهون عن المعروف و يقيمون اليهم
 لواء الله فنبههم ان المنافقين هم الفاسقون و قال تعالى بعد بايات و المؤمنين
 و المؤمنات بعضهم لبعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلوة
 و يؤتوا الزكاة و يطيعون الله و رسوله اولئك سبهم الله ان الله عليم حكيم
 و في الايتين اقوله احدها انما النكته في التعبير عن المشايخه و المجانته بين
 المنافقين و المنافقات بان بعضهم من بعض و بين المؤمنين و المؤمنات بان بعضهم
 و ثابته انما كيف اسند التبيان اليه سبحانه و هو متين عنه و ثابته انما الباعث لادخال

شعر فارسی

لاناویر

منافقین و منافقات

الثبوت في قوله سبحانه الله مع ان النصف والصفات المذكورة مخرجهم قطعاً بلا مهلة ورجح
 وطبعها ان لا يكون في الابر الثانية نظر الى ما سبق ان يقول ان الله غفور رحيم كما وقع في
 نظائرها والجواهر عن الاول انه تعالى خص المناقبين بالعبارة المذكورة فكذلك يالهم
 في حلفهم السابق في قوله تعالى ويجلنون يا الله انهم لنكم ونقر بالقول سبحانه المستقيم
 بخلافكم كما استمتعوا بخلافهم وخص المؤمنين بولاية بعضهم لبعض نظر الى ان الابر
 امر واحد ليس له طريق مختلفة وشجون متباينة بخلاف النفاق فانه ذو شجون مختلفة وطرق
 متكثرة فكل منافق له نوع من النفاق مبائن لنوع النفاق الذي عليه المناق الاخر فكل واحد
 واحد من المناصبين في وادع الادوية التي فيها الاخرون بخلاف الايمان فانه واحد واحد
 يجمع فيه المؤمنون جميعاً والسران الحق كالصراط المستقيم وهو امر واحد ليس فيه
 اختلاف بخلاف الباطل فان له طرقاً غير متناهية وظاهراً المجتبعين على امر واحد الطالبين
 له يكونون متحدين محبتين بعضهم لبعض واما المتخلفون في الطريق وان كانت طرقهم كلها باطلة
 لا يكونون مجتبعين على امر واحد ولا طالبين له بل كل منهم طالب بشئ مغاير لما يطلبه الاخر مع
 التغاير في المطلوب اختلافهم في الحبوب لا يلزم محبة بعضهم لبعض وغرض الشئ الذي قيل
 قول الله سبحانه الله بسمهم خيرهم ومكر الله واكد كيداً وعن الثالث ان حق الرحمة والرحمة
 المحققة لهم انما يكون في الاخر ولذا ادخل النبي اشعارهم اذا ما توابهم الله الرحمة الكاملة
 الالهية وعن الرابع ان العدل في امثال المغام مما يقتضيه الظاهر وسوق الكلام اعني
 الوصف بالرحمة والعفوان الى مثل العنق والغلبة والحكمة للثبوت على اتم مع استحقاقهم
 الرحمة بصل اليهم الرحمة من الله تعالى قطعاً ولا يمنع مانع لانه عزز غالب على كل شئ لا يقاوم
 شئ ولا يصد شئ عما يريد وعلى ان افعاله لا تخلو عن حكمة ومصلحة فلا يعذب الا العاصي
 ولا يرحم الا المطيع فلا يظن ظان ان عبادة المؤمن يبقى بغير اجر اذ ذلك مخالف للحكمة والرحمة
مسئلة متخاضة ان قبل لو فرض شخص على القمر هل يتحقق بالنسبة اليه
 الاشكال البدئية والهلالية والخوف والكوف قلنا نعم كان جرم القمر يقبل ضوء الشمس

لكنافته وينعكس عنه لصقالها تاكل الارض قبل ضوءها الكائنها وينعكس عنها احضالها
 لاخاطة الماء بكثرها وصبر رقا معها الكثرة واحدة فاذا نورض شخص على القمر يكون الارض
 بالقبيل البه كالفقر بالنسبة اليها بحركة القمر حول الارض فيجعل انما حركته حولها وبها هذه
 الاشكال الاهلالية والبدئية وغيرها في مدة شهر من اذ كان لنا بد كان له خفاق واذا كان
 لنا خوف كان له كسوف لو وقع اشعة بصير داخل محروط ظل الارض ومنعها اياه عن وقوعها
 على الشمس واذا كان لنا كسوف كان له خوف لمنع القمر وقوع شعاع الشمس على الارض الا ان
 خوفه لا يكون ذا مكث يستدبر لكونه بقدر مكث الكسوف يكون لكسوفه مكث كثير لكونه بقدر
 مكث الخوف ولان بعض وجه الارض يابس فلا ينعكس عنه النور بالتساوي فكما ترى على وجه
 القمر المحوري على وجه الارض مثله وهذا الفرض وان كان نجح الا لكن يتصور هذه الاوضاع
 بعد الفكر على تخيل اتي وضع ازاو بهولة **فائدة مخوية** الجمل الواقعة في كلامهم
 عشرة جمل ثمانية منها لها محاذ في الاعراب الاولى الوصفية نحو مرت رجل ابن قائم والثانية
 الحالية مثل جاء زيد فضحك الثالثة خبرية مثل زيد ابى مطلق الرابعة المضاف اليها
 مثل يوم يقع الصاديقين صدقهم الخامسة المحكية لقول مثل قلت زيد عالم السادسة
 المعلق منها العامل مثل علمت لزيد مطلق وعلمت لزيد مطلق السابعة والثامنة
 الشرطية والجزائية مثل ان قام زيد قام عمرو فان لفظة ان لكونها عاملة بحزم كلام جلية
 الشرطية والجزائية وثمانية منها الاحملها في الاعراب اولها الصلة مثل جائز زيد
 الذي هو قائم وثانيتها المبذنة مثل زيد قائم وثالثتها الواقعة في اليقين مثل والله
 ان زيد قائم ورابعها التفسير مثل زيد اخضرته وخامستها المحشو مثل قول الشاعر
 ان الثمانين وكذبقتها قد اوجت بمعنى له ترجان وسادستها التي في التخصيص مثل
 هذا زيد ضربته وسابعها ونامتها التي في الشرط والجواب مثل اذا قام زيد قام عمرو
 ونظر الى ان لفظة اذ البتة في العوازل وانما هي لجزء الوقت فلا يعمل فيها بعد فاعل الشرط
 والجواب قد نظم بعض العلماء هذا الجمل الستة عشر في ابان وهي هذه

الجمل الستة عشر
 في ابان وهي هذه

وخذ جملاً مثلاً وعشر ونصفها لها موضع الاعراب جاء مبيناً
فوصفة خالصة خبر به مضافاً إليها احسن بالعقول فقلنا
كذلك في التعليق والشرط والجزاء
وفي غير هذا العمل لها كما انصلة مبدق بترك المنه
وفي الشرط لا يعمل كذلك جوابين فادره فانك العنا
مفتراً به وحشوك ذلك كذلك التخصيص نلت به الغنى

فانما
تكون
تكون

فانما أخرى افعال القلوب يرد عليها كل من التعليق والالغاء والتعليق هو
ترك العمل في اللفظ دون المعنى لاجل مانع هو لام التعليق وبحسب المعنى يكون الاسم الذي بعد
الفعل معمولاً له لكونه في موضع نصب لو عطف على معموله جملة أخرى كان جراً لها منصوباً
مثل ظننت له زيد قائم وعمرًا منطلقاً والالغاء عبارة عن ترك العمل لفظاً ومعنى والتعليق يحصل
بدخول اللام واما الالغاء فهو يحصل بدخول افعال القلوب في وسط الكلام او اخر مثل زيد
ظننت قائم وزيد قائم ظننت في صورتين اي صورتى التوسط والتأخير كما يجوز الالغاء
بجوز الاعمال اي بان بقى زيد اظننت قائماً وزيد قائماً اظننت وتخفى فائدته كهره افعال
مقدم باشند الغاء جازي نبتت جنانچه موضعي باشد که با وجود تقدم افعال مؤهم الغاء بانند
بايد ضميرشان مقدم باشد که مفعول اول باشد وما بقى مفعول ثانی با بايد لام ابتدا مقدم
که تعليق باشند الغاء مثال اول نحو ما اخال لكذا منك تحویل که تقدیر چنین است که نا
اخاله لک و مثال ثانی نحو اتي وجدت ملاك الشهمة الادب که باين تقدیر است که وجدت
للاک الشهمة الادب **شبهه عقليتي** المشهور ان اجتماع الشبهين في مكان
واحد محال وفي زمان واحد جازي واورد عليه بان اجتماع الشبهين في مكان واحد اتمامه
مع وحدان الزمان اذ اجتماعهما في زمانين جازي وهذا ان الزمان ايها اجتماعهما في زمان
واحد مع وحدة المكان صحيح واما يجوز اجتماعهما فبمع تقدم المكان فلا فرق بين المكان
والزمان في جواز اجتماع الشبهين في كل منهما مع تقدم الاخر واستحالة مع وحدانهما

شبهه عقليتي

ان اجتماع شئین فی مکان واحد انما بتقبل الاجل وحقه المكان فی ذاته من دون خلقة
 للزمان وحقه و تعدد الان اجتماعها فيه یوجب تداخل الاجسام و هو فی ذاته غیر سواء تعدد الزمان
 او اتحاده فلو فرض وقوع هذا التداخل مع تعدد الزمان نظر الی انه یلزم عدم الاجتماع فی مکان
 واحد و عدم تحقق التداخل و لیس ذلك فی ذاته علة لعدم الاستحالة فاجتماع الشئین فی
 مکان واحد انما بتقبل لذاته واقضائه ذلك فی نفسه و اما استحالة هذا الاجتماع فی زمان
 واحد فلیس لكون وحق الزمان علة لذلك و انما یلزم الاستحالة اذا دلی الی الاجتماع فی
 مکان واحد حتی لو فرض مع تعدد الزمان تحقق الاجتماع فی مکان واحد لكان بمنعاً عنهم
 لكن الاستلزام وضع الاجتماع فی مکان واحد یلزم عدم الاستحالة و الحاصل ان العلة للاستحالة
 فی ذاته انما هو الاجتماع فی مکان واحد الاستحالة فی الاجتماع فی زمان واحد انما هو لخل
 لا و لا الاجتماع فی مکان واحد فلو حق الکابیه علة بالذات والزمان بلزم العلة فظهر الفرق
شعر فارسی بستوزان و اقربات مدام کاه کتایباید و جو کشتاب کتایباید
 دوری است که بان علاج اسبی کنند که او را مرضی غارض شد باشد بغیر بد و آن کاهد و در
 معالجه کنند و کشتاب آتش و مثال است که از برای بنهار یزند و بنشعر با شاعر در مدح شخصی
 گفت که از آن کاه و جو خواش کرده و از برای نفر ستاده و محصل معنی آنکه چون کاه و جو از سمته
 من نفر ستادی کاه زاد در بیماری ستوزان بکاهد و در صر فکے وجود در بیماریات خوشن بکشتا
شعر آخر ای تو مخصوص اعجاز سخن چون بوترا می و تر در معنی قنوت مراد است
 که ای آنکه در معنی تر و یکسانی اعجاز سخن مخصوص است تو همچنانکه قنوت مخصوص است
 بنار و تر و این بنار و مدح ابوحنیفه است که میگوید قنوت مخصوص است بنار و تر و تر و تر
 نزد او در رکعت است که میگوید در رکعت آخر باید قنوت خواند **شعر آخر**
 اکنون که بر کثافت از مسام سنک پیکان باد را کند تیر از شاست آرش بمذلف
 و فتح و آنممله نام سلاح دار پادشاه ابراست که در وقت صلح با افراسیاب تیری بخوف
 ساخت و مبنان او از زینتی پر کرده و بیعاوت آفتاب ز آمل بر در ساینده و مراد اینست که الحال

شعر فارسی

ایضا

علامه الشافعي

كذلك تبرز اذا كان خوركا ومهدد بركان ان تبرز منام سند بسكي وتستكثر
 ارس كذا ويسكن دس مراد انا نجه كفته است كبركنا دلك تبرز اذ ايس لفظ تبرز اذ دكلام
 مقداست قد شاع قولهم للتركي امر اراك تقدم رجلا ونوخرته
 وعليه شكل مشهور وهوان المتردد هو الذي يقدم رجلا ونوخر تلك الرجل التي قدما بينهما
 لاجلا اخرى فهو يخطو خطو الى قدام وخطو الى خلف والخطو ان من رجل واحد وانما
 عنه التقاد ان في شرح المفهم بان المراد بالرجل الخطو بناء على ما مر في تقرير الاشكال
 من ان المتردد يخطو خطو الى القدام وخطو الى الخلف واعترض عليه بعض المحشين بان المراد القدام
 قدام الشخص المتردد فيكون الخلف الواقع في مقابلة خلفته ومن البين ان هذا ليس بهتة متردد
 وفيه ان غرض التقاد ان اتراد هب المتردد يخطو خطو الى قدام ثم يرجع الى الموضع الاول
 بهتة عليه انه يخطو خطو الى قدام وخطو الى خلفه فان الموضع الاول خلفه بالنظر الى الحالة
 التي عند الخطو بل ان نقول ان مراده بالقدام قدام القدم فيكون الخلف في الواقع في مقابلة
 خلفته ومن البين ان هناك هبة المتردد فظهر ان توجيه المحقق التقاد ان صحيح وذكر
 السبيل الشريف في دفع الاشكال وجه اخر وهوان المراد بالرجل الاخرى الرجل التي قدما او لا
 واتما جعلها رجلا اخرى لان من حيث اخرت مقابلة لها من حيث قدمت ولا يخفى ما فيه من البعد
 والمخالفة للظاهر وقال الجليل في نسخة ان اخرى صفة نادرة لصفة خطو ولا رجلا ولا لغة بقدم رجلا
 نادرة ونوخرها اخرى فيتحقق متعلق التقديم ولنا خبر وفيه ان جعل اخرى صفة نادرة لصفة خطو
 المتبادر من وجهين احدهما لاجل تقدم رجلا ووقع مفعولا للتقدم فان المتبادر من كون اخرى
 صفة لرجل محدودة في قيمته مقام مفعولا للنوخر واخرها لان ما غير المذكور اطلاقا
 مرتين خلاف الظاهر على ان مفعول نوخر محدودة من غير نيابة لفظ اخرى مقامه ويستند
 الكلام بذلك اطلاقا وقد ظهر بذلك ان الاظهر من الاجوبة الثلاثة هو جواب الشارح التقاد ان
 الا انه ورد عليه على الجوابين الاخرين ان ما روي من تنوع هذا المثال يدل على بطلان هبة
 الاجوبة وهو قول الوليد بعد قوله المذكور اعتمد على انهما اشتقا لفظ الاعتماد وانهما

سؤال
الشيخ

بذلك على أن الرجل الأخرى غير الأولى ويمكن الدفع عن جواب الثقات أني بهمولة كما ينبغي
قال الله سبحانه في سورة النساء: وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا وَفِيهِ سَوَالٌ وَهُوَ
 أن ضبعة أفضل بذلك على أن كل واحد من قول الله وقول غيره صدق ولكن قول الله أصدق
 مع أنه لا تفاوت بين الصدقين في كون كل منهما صدقًا كما في القول والعلم فلا يقال بهذا القول أو
 وهذا العلم أعلم فكل لا يبق هذا الصدق أصدق فإن الصدق عبارة عن الأخبار المطابق للواقع
 ومتى ثبتت المطابقة لم يحتمل الزيادة والنقصان وجواب أن أصدق هنا صفة للقاتل لا للقول
 بناء على أن التبرع عن حديثنا إنما هو بمنزلة الفاعل ولا ينبغي أن القائلين يتفاوتان في الواقع
 ونفس الأمر أن قالوا في قصته واحدة أخبر بها وكان كل منهما صادقا بها والخاصة أن هذا
 استفهام إنكارى معناه النفي كما في قوله تعالى وَمَنْ يَغْفِرَ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ أَيْ لَا أَحَدٌ غَيْرُهُ
 إلا هو فالمراد أنه لا أحد أصدق من الله في حديثه فيكون ترجيحاً للحديث على الحديث في نفسه
 لا ترجيحاً لأحد الصدقين على الآخر في كونه صدقاً ولا شك أنه لا أحد أصدق في حديثه من الله
 لأن غيره يجوز عليه غير الصدق عقلاً ويقع اليقين من أكثر الناس لو نادى والله تعالى شرفي
مسئلة أن قبل ما السبب الحكيم في أن القمل يعيش في الماء وأخرج منه إلى الهواء
 هلك قلنا السبب في ذلك أن قلب القمل بارد جداً ولذلك يكفيه نفس يسير يجذب به
 من الجارية الضيقة هنا قلباً من الهواء الذي أحسن في بواطن الماء إذا لو تنفس كما ينفس
 الحيوانات باستنشاق الهواء إذا زاد قلبه برودة وهلك فهو مادام في الماء لكون الماء غليظاً
 وعدم وجود الهواء كثر فيه لا يصل إلى قلبه في تلك الجارية الضيقة لأن في يسير من الهواء إذا
 الماء الغليظ لا يدخل في تلك الجارية الضيقة وما ترى من دخول الماء في فيه وانفذه وخروجه
 منه إنما يدخل في أحد فم يخرج من الآخر وأن ذلك إنما هو في حلقه ومجرى بطنه فيدخل
 الماء منه ويخرج منه لأن مجرى النفس والهواء لقلته في الماء لا يدخل في مجرى تنفسه
 يسير وأما إذا خرج من الماء إلى الهواء لكثرة الهواء فيه مع لطافته يدخل منه في مجرى تنفسه
 شئ كثير فيبرد قلبه برودة فمطرطاً فبذلك **مسئلة** أخرهما السبب الطبقي في أن من عطر

حكيمته
مسئلة

أيضاً

اذا دخل الحمام سكن عطشه ومن لا عطش به عطش اذا دخله قلت سيبان من عطش
 يكون بدنه باسا يجذب الرطوبة الى الداخل من المنام الخفيفة ومن لا عطش به يكون بدنه طبا
 يستفرغ الرطوبة بالعرق فيعطش به **شعر فارسی** مرك زباس ثوبود انكه بچم
 ستم در شد و چون دستانت پای برادر شکت برادر مرک خوابست کاهل النوم اخو
 الموت یعنی از ترس تو مرک در چیم ستم رفت یعنی ستم از میان مردم بر طرف شد و چون مرک رفت
 یافت پای برادر خود را یعنی خواب را داشت که خواب را بجا نماند و برون نرود تا ستم هفت و خواب
 مرک باشد و در بعض نسخ بدل ستم عدد و مکتوبست و این هنگام محصل معنی آنکه عدد مرک
 بخواب کرد **شعر آخر** کو هر خنجر چه شد لعل بخون کفتم لعل هوا بر سر آب حکر
 از در شکت لعل بضم لام بازی کردن آنکه رفیع مصرع و کاف فارسی انکشت از رفته در این پیش
 تشبیه خنجر بر آب فطرات خون پیارهای حکمش بدیع خنجر بخون سرخ شد چنانکه بدل
 که هوا بجلد و بازی در سر آب خنجر عوض آب آتش خون پیود **قال الله تعالى**
 في سورة النساء ولذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذا عوا به و لو ردوه الى الرسول و الى
 اولي الامر منهم و لو عليه الذنب يستبطلونهم و لو لا فضل الله عليهم و رحمته لا بقم الشيطان
 الا قليلا و فيه سؤال و هو انه استثنى القليل على عدم الفضل و الرحمة مع انه لو انقضى الفضل
 و الرحمة و الهداية و الغصه لا تبع الكل الشيطان من غير استثناء فاما معنى الاستثناء هنا
و اجابتم بعضهم بان الاستثناء ارجح الى التقدم و التقدير اذا عوا به الاطلا
 و قبل المعنى لعلم الذين يستبطلونهم الا قليلا و قبل المراد و لو لا فضل الله عليهم با رسالا
 الرسل لا بقم الشيطان في الكفر و الضلال الا قليلا منهم كانوا محدثين بقولهم الى مغزبة
 الله و نوحين كقبيس بن سعد و ورقية بن نوفل و نحوهما قبل بعثة النبي صلى الله عليه و آله و قد
 يقال ان هذا الابهة يقتضى وجود فضله و رحمته المانع من اتباع اكثر الناس للشيطان مع ان
 الواقع خلافه فان اكثر الناس كفرت بربهم قوله في الاسلام في الكفر كالشعر البضا في ثور
 الاسود و الجواب ان الخطاب في هذه الابهة للمؤمنين خاصة لا لكل الناس لا يبق اذا كان الخط

شعر فارسی

رختها

انها في الجوال

خاصة للمؤمنين فاما في الاستثناء فانه اذا كان المراد به اتباعه فيما يدعوا اليه ويؤسوس عليه
فجميع المؤمنين متبعون له في ذلك ولو كان في العزم واحد وان كان المراد به معاقبة الكفر
فاعد من المؤمنين لم يتبعه في الكفر والاله يكون مؤمنا لا نأقول معناه ولو افاضل الله عليهم
ورحمته بالهداية والرسول اتها المؤمنون لا يتبعهم الشيطان في الكفر وعبادة الاصنام وغير
ذلك الا قليلا منكم كعبس واضرابه فانهم لو افاضل والرحمة بالرسول لما اتبعوا انهم كسبوا
بفضل ورحمة خصهم الله تعالى بما يغفر رسال الرسول وهو زيادة الهداية ونور البصيرة على آتة
لو كان المراد بالاتباع فيما يدعوا اليه من المعاصي لم يمكن الجواب بان الائمة المعصومين عليهم السلام
لم يتبعوا في المعاصي صغيرا او كبيرا ولا في واحد ولا في جميع العزم اتهم من المؤمنين بل انتم
روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال اكثر ما يكون
الحض ثمان وادنى ما يكون ثلثة اقول المعنى ان اكثر عادات النساء ثمانية لانها
اكثرت ايام الحض كما فهم الشيخ وقال انه اذا جمعت العضاء على ترك العمل به ثم حمل على محمد بن عبد
فالاولى ما ذكرناه ثم ترك التكه في قوله ثم ان باعتبار التالى **مسألة** في جيبته
اجمع الاطباء على ان القلب اقل عضو يتكون واخر عضو يكن وقيل ان القلب عضو لحمي
الاعضاء اللحمية كما اعترفوا بمشاهدة عن الاعضاء المتكونة عن الله كالعظم والغضروف وغيرها
وبين كلاهما تدافع وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان المراد من قولهم ان القلب اقل عضو
يتكون هو انه اول عضو لحمي يتكون لا اول عضو مطم وفيه انهم صرحوا بتقدمه على جميع الاعضاء في
التكون **الثاني** انه فرق بين العضو اللحمي واللحم والقد يتكون من اللحم هو اللحم والعضو
اللحمي والقلب عضو لحمي يتكون من اللحم لاسن الدم ثم يتراد اجزائه بالدم فيقلب لونه على لون
فيسبب اللحم من جهة لونه من غير ان يسمى لحما وقيل ان الشيخ قد صرح في تشریح القلب بان
مخلوق من لحم قوتى ليكون ابعد من الافات وانهم يلزم على الجواب المذكور ان يكون في الاعضاء
البسطة عضو لحمي لا يكون لحما وهذا مما لم يقل به احد **الثالث** ان اول عضو يتكون
ليس هو القلب على الهيئة التي عليها الآن بل ما يتكون اولاهو فضاء القلب الذي يتكون في

الحض
ثم على ما

جيبته

التي ويكون خزانة للروح ثم يتكون لحم من أول ما ينصب اليه من دم القلب فالمراد بالقلب في قولهم
انه أول ما يتكون هو فضاء القلب الذي هو مجمع الروح والظاهر ان هذا الجواب هو الأصوب
فان القياس والاعتبار وان اقتضى حدث الأعضاء المكونة من المني أو لانه أصل المتقد
الآن القلب كان مجمعا ومبعا للروح الجواني وكان اللازم تكونه في وسط المني ليكون
جوانه للروح فلا بد ان يرسم في شطه هبته وفضائه وبصيراته اجزاء المني أعضاء تكون منه

اعنى العظام والغضروف والعصب وغيره والذا ترسم أولاً في وسط المني نقطة سوداء صورية ثم
رسم القلب فضاءه ثم يتكون الأعضاء الحادثة من المني ثم يتكون لحم القلب من أول ما ينصب
من دم القلب **قولنا تعالى** وَإِنَّ اللَّهَ لَكَن يَظْلِمُ الْعَبِيدَ أَرَقِيلُ مَا السَّبِيحُ

أَرَقِيلُ
فِيهَا

الاثبات بصيغة المبالة فان ظلاما صيغة مبالة في الظلم ولا يلزم من نفي الظلام نفي الظالم
بل العكس فهنا قال ليس بظالم ليكون المبلغ في نفي الظلم عن ذاته تعالى قلنا الشيخ ذلك
صيغة المبالة انما هي بما كثرة العبيد لا كثرة الظلم في نفسه فان الظالم على الجمع الكثير
يكون كثير الظلم نظر الى كثرة المظلومين فيصح الاثبات بصيغة المبالة الدالة على كثرة افراد
الظلم نظر الى كثرة افراد المظلومين كانه عبيد كثيرة فان كان بظلم الكل فالانصب اسم الظالم وهو
الظالم فاذا لم يكن ظالما لشيئ منهم فاللازم نفي الظلام عنه اذ لو فرض صدر الظلم منه كان ظلاما لا
ظالما ولذا اذا قرئ المفعول لا يؤول بصيغة المبالة ومع كونه جمعا يؤول بها لقوله تعالى عالم
الغيب ظلام الغيوب وقولهم ذب ظالم لعبد وذب ظلام لعبيد والحاصل ان صيغة المبالة هنا
لكثرة المفعول لا لتكثير الفعل ومن هذا القبيل قوله تعالى خَلَقْنِي رُؤُوسَكُمْ فَاَنْ تَشْكُرُوا
لكثرة الفاعلين لا لتكثير الفعل وقبل السبحة في ذلك ان العذاب عظيم القدر كثير العمل في
واضح واشد من ظلم من ليس عظيم القدر كثيرا لانه يطلق عليه اسم الظالم باعتبار زيادته في
الفعل منه لا باعتبار تكرره والحاصل ان اسم المبالة هنا لزيادة صفة الفعل لا اصل الفعل بمعنى
ان الظلم لو صدر منه لم يكن ظلم واحد منه اعظم من الظلم صدر من عبيد باعتبار زيادته فيه
فلو صدر منه ظلم وجب اطلاق اسم الظالم عليه مع عدم صدره بحسب نفسه ايضاً عنه ومن هذا

القبيل فاقبل ان المراد بالانسان في قوله تعالى فاعرضنا الامة الى قوله وحملها الانسان انه
كان ظاهرا واجهلا وهو آدم واما وصفه بصبغة المبالغة الدالة على تكرار الظلم ولجملته مع
كونه معصوما فظاهر لاننا كان رتبة المحل عظيم الشأن كان ظله وجهله اقبح وافحش فقام
عظيم الوصف مقام الكثرة **خبر نبوي فيها بهامر** كل ما زاد تركه جوة
فهو خسر وهلك ان توجه بوجهين احدهما ان كل شيء اذا تركه بعد الاعتناء بتناوله
جوة وكالا للعقل فهو خمر وتوضيحه ان من تناول شيئا يكون عقله بعد تناوله على حال
من الفسق والضعف والفتنة والاختلال فاذا ترك تناوله ذلك الشيء فاذا زاد عقله جوة
وكالا لظهور ان هذا الشيء مما يخمر عقله وبسته فالمراد بيان ان كل مسكر يضر العقل لان
ترك تناوله يزيد العقل جوة وكالا وانما هنا ان النبي صلى الله عليه واله رخص للناس
ان ياقوا شيئا من التمر في الماء ليقبل ملوحته ويجلو وكان بعضهم يلقى تمرا كثير في الماء باقيا
فيه مدة حتى ينقلب فبئذا وكان هذا هو الباعث ليجوز بعض الغائبة شرابا للبئذ فالبئذ
منعهم عن زيادة الابقاء هذا عن صبر ودية خمر فالمراد ان بقاء التمر يبغي ان يكون بقدا
محلوبة الماء ويحصل له جوة فاذا طال بقاءه بحيث يزداد الحلاوة والجودة وينقلب عن
الماضية فهو خمر فالترك على هذا بمعنى الابقاء **قال الله تعالى** في سورة الاسرى
وما صنعنا ان نرسل بالابيات الا ان كذبنا بها الاولون وانما نمود الساعة مبصرون
فظلموا بها وما نرسل بالابيات الا تخويفا وفيه اسئلة **الاول** انه نعم كيف يمنع تلك
الامم الماضية من ارسال الابات مع انه لا يمنع تلكهم وان يرد كان وجود تلكهم وعد
سواء وكان عدم الارسال لعدم الارادة لا للتكذيب **وجواب** انه لا يرد في ان
توبة الفاسد من مواعيد ارادة الفعل فاذا كان ارساله تعالى الابات مما يترتب عليه التكذيب
فما مانع من ان يوق هذه المفسة مانعة من ارادة الله تعالى للارسال فالمانع مانع من
ارادته لا من فعله بعد الارادة حتى يرد المحذور **الشيء** ان الارسال يتعد بنفسه كما
قال الله ثم انا ارسلنا نوحا الى قومه فامى حاجته الى البناء **وجواب** ان البناء

حكمة في الحكمة

في قوله تعالى وما صنعنا ان نرسل بالابيات الا ان كذبنا بها الاولون

الارسال الى المرسل به لا الى المرسل لان المرسل محذوف وهو الرسول وتقديره وما منعنا
ان نرسل الرسول بالابات والارسال بتعد نفسه الى المرسل وبالباء الى المرسل به وبالي
الى المرسل اليه كما قال الله تعالى ولقد ارسلنا موسى واباينا وسليمان مبشرين الى قومهم
وسلاطين **الثالث** ان المراد بالابات هنا ما اقترحه كفار مكة على رسول الله صلى

عليه اله من جعل الصفاد نصبا وازالة جبال مكة لئلا يتمكنوا من الزراعة وانزال كتاب مكتوب
من السماء ويحذف ذلك وهذه الابات ما ارسلت للاولين وما شاهدوها فكيف كذبوها

وجواب ان القصير في قوله نعم راجع الى نفس الابات المقترحة لا هذه الابات المقترحة
وكانه قال وما منعنا ان نرسل بالابات التي اقترحتها اهل مكة الا نكذبهم من قلمهم بانزلت

اليهم من الابات المقترحة كالماندة والناقصة ونحوها مما اقترحه الاولون **الرابع** ان نكذب

الاولين لا يمنع ارسالها على الاخرين بخلاف ان نكذبها الاخرين **وجواب** ان الله

تعالى في عباده ان من اقترح على الانبياء ابته واتوا بها فلم يؤمنوا بها عجل الله هلاكهم والله

تعالى لم يرد اهل مكة لانهم علموا ان اولادهم يؤمنون فلما ارسل بالابات التي اقترحوها

بؤمنوا اهل مكة نظر الى سنة الجاهلية مع ان حكمت اقتضت عدم اهلاكهم فلذلك لم يرسل بها

الاية وما منعنا ان نرسل بالابات المقترحة عليك الا ان كذب الاولون بالابات المقترحة فنجعلها

مع ان الحكمة تقتضي عدم اهلاكهم **الخامس** اي مناسبتهم صدد الية وهو ما منعنا

وبين قوله بعدها وابينا ثم وانا ناقصة مبصرة الية حتى صددت بها **وجواب**

اننا اخبرنا الاولين كذبوا بالابات المقترحة غير واحدة منها وهي ناقصة صالح نظر الى ان

اثار ديارهم المهلك كان في اقترعهم من مكة يبصرها صادهم وواردهم **السادس**

ما معنى وصف الناقصة بالابصار وما مدخلته ههنا **وجواب** ان معنى مبصرة الية

لان الدليل هاد ومرشد وقيل مبصرة ههنا معنى مبصر بها كما بقى قبل نايم ونهار صائم

اي ينام فيه ويصام فيه وقيل انها معنى مبصرة اي انها تبهر الناس صحة نبوة صالح ثم وبعض

هذا قرأته من قرص مبصرة بفتح الهم والقيا اي تبصرة والظهور انها صفة لاية محذوف تعليل

وابتداء ثمود الثالثة اية مبينة او مضمينة بنية السابح ان الظلم يتعدك بنفسه كما قال
الله تعالى ومن يظلم مؤمرا ونظلم نفسه فاحس حاجة الى الباء وهذا لا يطلبوا الى العقر وقتل
وجوابا لبيان ان الباء ليس لتعدية الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا الثالث بل المراد ظلموا
انفسهم يقتلها او يبيعها وقيل الظلم هنا معنى الكفر فعناه تكفروا بما افلحنا ضمن الظلم معنى الكفر
عدا تعدية الشايع ان قوله نعم وما ارسل بالآيات الا تجوفها بدل على حصول الاشارة
بما وقوله تعالى وما منعناك على عذبة فكيف التوفيق وجوابا لبيان ان المراد بالآيات ثانيا
هي النور والذلال لان الانذارات والآيات التي اقرضها امل مكة فلا تناقض قولهم نعم
لانهم اشد رهبة في صدورهم من الله فصرح الغائب لنا للمنافقين واليهود على اختلاف
القولين وقوله رهبة صدق مبني للمفعول والمعنى انهم اشد رهوبة في صدورهم من الله اي
اكثر من صدورهم اصبغ الله فيها وحاصل ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم
من الله تعالى ونظروا باق زيدا اشد خيرا في الدار من عمر اي اشد مضروبة والمصدق بكه
المفعول كبر شايع في كلامهم **مسئلة طيبة** عرفنا النبض تارة بانه حركة من
اوعية الروح مولفة من انقباض وانبساط لتبريد الروح بالنسيم واخرى بانه حركة وضعية
للسرايين قبضا وبطلا لتعديل الروح بالنسيم واخراج فضلاته والاول لاكثر الاطباء والثاني
لصاحب الاسباب بعض اخر وما هما واحد الا ان المصريح به في الثاني كون النبض حركة وضعية
وفي الاول لا تعرض لنحو الحركة وقد اختلف الاطباء في ان حركة النبض من اي حركة فذهب القوي
وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جسمه
الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية الخ وذهب جماعة الى انه
حركة كية استدلا بفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف لاني اكم وهو ظاهر ولا في
المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحركة ^{المكانية} وهو المتحرك في الابن لا يبدان يخرج عند حركته من
مكانه والشهران عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتبع عند الانبساط
وتتبع عند الانقباض اذا المكان هو السطح الباطن من الجسم الخاوي المماس للسطح الظاهر

بيان

النبض

من الجسم ^{المتحرك} ظاهران الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في ظل
 من الاطراف بل السطح المحيط به ^{متحرك} ثابت في حاله كما كان وانما يتحقق ويتبع السطح المحيط به من قوه
 بالانقباض والانبساط فاذا لم يستحركه النبض مكانه فبقى ان يكون وضعه اذ الشريان اذا
 انقبض بعد انقباضه او انقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نبتة اجزائه بعضها الى بعض
 بالقرب البعد وهذا هو المراد بالوضع فيهما **واجتج** الفقرة الثانية بان الحركة ^{ثابتة}
 التي هي تبدل الجاهلون المتحرك بان يكون في كل ان في اثنائه وحركة النبض كل اذ يكون المرق
 يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفقرة الثالثة بان الشريان يتخلط
 عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اصغى التخلط والتكاثف لمرئهما اتصالا
 الايون فيكون هناك مركبان مركزي في الايون في المكان وحركة في الكم لكن الطيب انما يعتبر
 الحركة الاثنية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط و
 الانقباض لا تجلو عن التخلط والتكاثف سواء كانا حقيقتين بان يحصل الانقباض بالاندماج
 من دون مداخلة شيء من الخارج ومروجه او غير حقيقتين بان يحصل الامتزاج مع دخول جسم من الخارج
 التخلط ومروجه في التكاثف لا تجلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة
 الكمية مما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة الكمية كلبا على كون المكان هو
 البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا مما لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلط والتكاثف
 والانبساط والانقباض لا يتخلص الا بتتابع وغير ذلك من امثال هذه العبارات الرجعة
 الى معنى واحد واما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي الممل للسطح الظاهر
 من الجسم المحوي كما ذهب اليه المشاؤون فثبت الاستلزام في اكثر الموارد التخلط والتكاثف ايضا
 مما لا ريب فيه اذ يتبدل السطح المذكور في اكثر امثله لئلا يمكن انكاره نعم تبدل في خصوص
 حركة النبض محل تأمل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه
 بل المستم كما مر اتساعه وتضييقه بهما في بعض الاطراف على اتي قد برأ كان التحقيق عندنا
 كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدلها فاستحقاق في حركة النبض الحركة الكمية انهم وبذلك

واتبعوا ثور النافذة مبصين اي مضبته بنية الساج ان الظلم يتعدك بنفسك قال
 الله تعالى ومن يعمل سوءا او ظلم نفسه فاق حاجته الى الباء وهذا قاطلوهما اي بالعقر وقتل
وجواب ان الباء ليس لتعدي الظلم حتى يكون المراد انهم ظلموا النافذة بل المراد غفلوا
 انفسهم بقتلها او بيبسها وقيل الظلم هنا معنى الكفر فعنه فكفرنا بما ظلمنا من الظلم معنى الكفر
 عدا لعدتها **الشافعي** ان قوله نعم وما رسل بالاباء لا يجوز نقلا بل على حصول الارشاد
 بما روي في قوله تعالى وما منعنا ان يرد على عبدي فكيف التوفيق **وجواب** ان المراد بالاباء انما
 هي النور والذلات الانذار والاباء التي اقرسها اهل مكة فلا تاقض **قولهم** نعم
 لانتم اشد رهبة في صدورهم من الله فغير الغائب ان المنافقين واليهود على اختلاف
 القولين وقوله رهبة مصدق معنى المفعول والمعنى انتم اشد رهوبة في صدورهم من الله اي
 اكم في صدورهم اهبت من الله فيها وحاصله ان خوف المنافقين واليهود منكم اكثر من خوفهم
 من الله تعالى ونظير ما سبق زيد اشد ضربا في الدار من عمر اي اشد مضروبة والمصدق معنى
 المفعول كشر شاع في كلامهم **مسئلة طيبر** عرف النبض تارة بانه حركة من
 اوعية الروح موقفة من انقباض وانبساط البريد الروح بالنسم واخرى بانه حركة وضعية
 للشرابين قبضا وبسطا لتعدي الروح بالنسم واخراج فضلاته والاول لاكثر الاطباء **والثاني**
 لصاحب الاسباب بعض اخر وما لهما واحد الا ان المصريح به في الثاني كون النبض حركة وضعية
 وفي الاول لا تعرض لخوا الحركة وقد اختلف الاطباء في ان حركة النبض من اي حركة فذهب القسري
 وبعض اخر الى انها حركة وضعية ولذا عرفوا النبض بانه حركة وضعية كما سبق وذهب جسمود
 الاطباء الى انه حركة مكانية ولذا عرفه جماعة منهم بانه حركة مكانية ليج وذهب جماعة الى انه
 حركة كية استدللوا الفرقة الاولى بان النبض ليس حركة في الكيف لاني الكم وهو ظاهر ولا في
 المكان كما هو المشهور لان كل متحرك بالحرارة ^{المكانية} وهو المتحرك في الابن لا بد ان يخرج عند حركته من
 مكانه والشران عند الانقباض والانبساط لا يخرج عن مكانه بل مكانه يتبع عند الانبساط
 ويتبقي عند الانقباض اذ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر

بيان

طبي

من الجسم وظاهران الشريان بالانبساط والانقباض لا يتبدل ما يحيط به من السطح الباطن في ظرف
 من اطراف بل السطح المحيط به متحرك بان محالة كما كان وانما يتبسط ويتسع السطح المحيط به من قوة
 بالانقباض والانبساط فاذا لم يستحركه النبض مكانه فبقى ان يكون وضعه اذ الشريان اذا
 انقبض بعد انقباضه وانقبض بعد انبساطه لم يتغير فيه الا نسبة اجزائه بعضها الى بعض
 بالقرب البعد وهذا هو المراد بالوضع فهنا **واحتج** الفقرة الثانية بان الحركة الاصلية
 التي هي يتبدل بها ايون المتحرك بان يكون في كل ان في ابن اخو وحركة النبض كان اذ ايون العرق
 يتبدل عند الانبساط والانقباض **واستدل** الفقرة الثالثة بان الشريان يتخلط
 عند الانبساط ويتكاثف عند الانقباض وهذه الحركة اعني التخلط والتكاثف لمزما اختلافا
 الايون فيكون هناك حركتان حركة في الابن امي في المكان وحركة في الكم لكن الكمية انما تعتبر
 الحركة الاصلية دون الكمية **اقول** لا يخفى ان حركة النبض المشتملة على الانبساط و
 الانقباض لا تجلو عن التخلط والتكاثف سواء كانا حقيقتين بان يحصل الانقباض والانبساط
 من دون مداخلة شئ من الخارج وخروجه او غير حقيقتين بان يحصلان مع دخول جسم من الخارج في
 التخلط وخروجه في التكاثف لا تجلو من الحركة في الكم وهو ظاهر فاشتمال حركة النبض على الحركة
 الكمية تماما لا ريب فيه ثم نقول استلزام الحركة الكمية للحركة المكانيّة كلياً على كون المكان هو
 البعد الموجود كما هو التحقيق عندنا تماماً لا ريب فيه لضرورة تبدل البعد بتبدل التخلط والتكاثف
 والانبساط والانقباض والانبساط استلزام التخلط وغير ذلك من امثال هذه العبارات الاربعة
 الى معنى واحد واما على كون المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي للملئ للسطح الظاهر
 من الجسم المحتوي كما ذهب اليه المشاؤون فيثبوت الاستلزام في اكثر الموارد التخلط والتكاثف ايضا
 تماماً لا ريب فيه اذ يتبدل السطح المذكور في اكثر امثلهما لما لا يمكن انكاره نعم تبدله في خصوص
 حركة النبض محل تأمل اذ الظاهر ان باطن الجسم الحاوي بظاهر الشريان لا يتبدل بانبساطه وانقباضه
 بل المستلزم كما مر اتساعه وتضييقه بهما في بعض اطرافه على ان يتقدرباً كان التحقيق عندنا
 كون المكان هو البعد فلا ريب في تبدله بهما فيتحقق في حركة النبض الحركة المكانيّة ايضاً وبذلك

أَجَدُّهُمَا اذ كان يجتمع العشر من الرجال فبشرون بعضاً منها ببعضهم ويخرجونهم ^{منهم} عشراً جزءاً متساوية وكانت لهم خبثات عشرون حتى بالقلاح العشر سبعة منها ذات انضبا ^{علم} وثلاثة منها ما كان له نصيب لكل من العشرة اسم خاص فالسبعة اولها القذبالقاء والذال المعجمة المشددة وله سهم وثانيها التوام بالطاء المشاء الفوقانية والهمزة وله سهمان وثالثها الرقيب بالراء والقاف على وزن فاعيل وله ثلاثة اسهم ورابعها الحسبك بالحاء وسكون اللام والسين المهملة وقد تحرك الحاء واللام بالفتح وله اربعة اسهم وخامسها الناضج بالنون والفاء والسين المهملة وله خمسة اسهم وسادسها السبل كحسن بالسين المهملة والباء اللوحد وله ستة اسهم وسابعها المعلى بضم الميم وسكون العين وفتح اللام وله سبعة اسهم اما الثلاثة التي لا نصيب لها فهي الوغد بالواو والعين المعجمة والذال والذال المهملة والنسخ بالنون والياء والحاء المهملة والتسبع بالسين المهملة والفاء والحاء المهملة على وزن فاعيل وقد اشار الى العشرة على الترتيب المذكور بعض الشعراء بقوله هي فدوتوام ورقيب ثم جلس وناصرة سبل والمعلى والوغد ثم منبج وسفنج وذى الثلاثة فعمل وهذه القلاح العشر كانت ممتازة اما بعلامته او كتابة الاسم فبعد اجتماع العشر من بنى النحى يجعلون القلاح فى خريطة ويضعونها على يدين يشقون به فيخرجها ويدخل يده فى تلك الخريطة ويخرج باسم كل من الرجال العشرة قد حاض خرج له قلاح من القلاح التي لها نصيب باخذ ما بعد لهذا القلاح من التهام من اجزاء لحم الجوز والمنقسم الى عشرة اجزاء ومن خرج له قلاح من القلاح التي لا انضبا لها لم ياخذ شيئاً والزم باداء الثلث ثمن البعير فلا يزال يخرج واحداً بعد واحد حتى ياخذ اصحاب الانضبا السبعة انضبا ثم يفرغ الثلثة الذين لا انضبا لهم بقية البعير وعلى هذا كان اللاد من الاخراج ما يخرج به من الثلثة التي لا انضبا لها جميعها ومن السبعة التي لا انضبا عد ويكون سهامها بقدر اجزاء لحم الجوز واعنى العشرة والباقي من ذوات الانضبا ما كان نصيباً في اجزائها ثم بذلك ما كان مطلوبهم في الميسر من الغرم والغنم فلو خرج اولاً الثلثة التي لا انضبا لها ثم المعلى والرقيب الذين سهاهما عشرة او بالعكس ثم بذلك الميسر اذ يكون لحم

الجزر روح لصاحب المعلى والرقبة ثمه على صاحب الثلاثة وبقى اصحاب الخمسة الباقية من
 ذوات الانبياء اعني القذ والتوام والحلس والنافس والسيل بلا غنم ولا غرم فاخرجها
 لتعين صاحب كل منها الا فائدة فيه اذ لو اخرج كل منها باسم واحد حتى يتميز صاحبها لم يخل
 احد منهم شيئا من اجزاء الجزر لعدم بقاءه ولا لزمه شيء من ثمن الجزر وللزوم جميعه على
 اصحاب الثلاثة فلا فائدة في اخراج واحد واحد بل بعد خروج الثلاثة والمعلى والرقبة يتم
 المبرر بطرح البواقي وبذلك يظهر انه على هذا الطريق يكون على بعض الرجال المشتري من
 البياض غرم ولا يكون له غنم اصلا ويم الذين يخرج على اسمائهم الثلاثة التي لا انبياء لها
 ويكون لبعضها غنم ولا يكون له غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم ذوات الانبياء من القذاح
 فانهم يتم العشر وبعضهم لا يكون له غنم ولا عليه غرم وهم الذين يخرج على اسمائهم شيء حتى
 خرج من السبعة ما تمت به العشر من الثلاثة جميعها ويختلف عدد كل من الاجئين باختلاف ما
 يخرج وما لا يخرج من القذاح التي لها انبياء فان خرج او لا مثلا المعلى والرقبة وتم بهما العشر
 يكون عدد الرجال الذين له غنم بلا غرم اثنين وعدد الذين لا غنم لهم ولا غرم عليهم خمسة
 ولو خرج او لا القذ والتوام والرقبة والحلس تمت به العشر يكون عدد الاولين اربعة
 وعدد الآخرين ثلثة وقر على ذلك سائر الفروض ولوقت العشر يقدح اذا لوحظ سهمه
 مع سهام سابقة فاذ كانت السهام على العشر اخذ صاحبها القذاح بقدر الباق ولا اثر للزيادة
 مثلا اذا خرج باسم رجل المعلى فخذ سبعة من العشر ثم خرج باسم اخر السيل وسهم ستة
 باخذ ما هو الباق من العشر اعني الثلثة ولا اثر للثلثة التي ليس انما اشرف الخارج ثم وقع
 الاختلاف في ثالث قدح المبرر من جماعة ان اسم الرقيب كما ذكرناه وقال جمع ان اسم الرقيب
 والروحي في بعض اخبارنا ثمنا ان ثالث القدح هو السيل وسادسها الرقيب حتى يكون ترتيب
 السبعة التي لها انبياء هكذا القذ والتوام والسيل والنافس والحلس والرقبة والمعلى وعلى
 هذا الاصطلاح جرى ما وقع في كلام بعضهم من مدح الفائت في كمال بالفاقر في الرقيب كما وقع
 في كلام الجميع مدح مثله بالفاقر بالمعلى **وقاينهما** انه بعد اجتماع العشر من رجال

الحق على البحر الكع الشري ومخرجه يقسمون لحمه الى ثمانية وعشرين قسماً ويخرج الرجل الذي يضع
عند القدام العشق واحداً واحداً من الاقدام باسم واحد واحد من الرجال حتى يخرج جميع
القدام العشرة فيخرج باسم واحد من القدام السبعة التي لها انصبا، اخذ منهم هذا القدام
من حصم واحد الى سبعة احصم فيكون لكل من السبعة التي خرج على اسمه قدام من القدام التي
لها انصبا، مضى على اللحم على التفاوت اذ لصاحب القدام واحد ولصاحب التوام سخان واحد
لصاحب الرقيب الضرب والسبل على اختلاف الاقوال ثلثة اسمهم وهكذا الى ان يكون لصاحب
المعلّى سبعة اسمهم والجميع ثمانية وعشرون بوزع على جميع السبعة على التفاوت والنحو
المذكور ومن خرج باسم واحد من الثلاثة التي لا انصبا، لها لم ياخذ شيئاً من اللحم وبغير
ثلث قبة الجزور فاصحاب الثلاثة يغربون عن البحر ولا ياخذون شيئاً من لحمه فعلى هذا
الوجه لا يوجد في العشرة من لا غنم له ولا غنم عليه بل يحضرون فمن له غنم ولا غنم عليه
وهم اصحاب السبعة ومن عليه غنم ولا غنم له وهم اصحاب الثلاثة هذا وقال الفاروق في
كمال الدين ابن هشام الجزر في شرح نهج البلاغة في كيفية هذا اللعب الخبيث المتهماً
قد لما وهي التي كانت لا يناد الجزور سبعة اولها القدام بالذال المعجمة وفيه فرض واحد ثمانية
التوام وفيه فرضان وثالثها الضرب بالضاد المعجمة وفيه ثلثة فرض واربعتها الحلق بكسر
الحاء وفيه اربعة فرض وخامسها الناض وفيه خمسة فرض وستادسها السبل وفيه سبعة
فرض وسابعها المعلّى وفيه سبعة فرض وليس بعد ذلك فيه شيء من الفروض الا انهم
يدخلون مع هذه السبعة اربعة اخرى تسمى وغاد الا فرض فيها وانما انقلبه القدام و
استاذها المصد ثم المضعف ثم المنبع ثم الضيف فاذا اجتمع بها الرمي اخذ كل منهم قداماً
وكتب عليه اسمه او علمه بعلامة ثم اتوا بجزورها صاحبها وبهتة عشرة اجزاء على الوركين
والفخذين والكاهل والزند والمحاو الكتفين ثم بعد الى العاطف جزر الرقبة فيقسمها
على تلك الاجزاء بالتوبة فاذا استوت بقي منها عظم او بضعة لحم انتظر به الحارس من اراده من
بهز قد حده فان اخذ عبره ولا فهو للجازد ثم يوثق برجله معروفة له لم ياكل لحمها قط ثم يلا

ان يصبه عند غيره وبهتى المحرض فيجعل عليه ثوب نصف وس اصابعه بعصابة كبد الجيد
من الفروض ثم يدفع اليه القذاح ويقوم خلفه رجل يبق له الرقيب يدفع اليه قدحا مما
منها من غير ان ينظر اليها من خرج قدحه اخذ من اجزاء الجزر بعد الفروض التي قدحه من
له يخرج قدحه حتى استوفت اجزاء الجزر وعزم بعد فرض قدحه من اجزاء تلك الجزر من يزود
اخرى لصاحب الجزر والذي يخرجها فان اتفق ان يخرج المولى او لا فخذ صاحب سبعة اجزاء من
الجزر ثم خرج السبل فلم يجد صاحبه الا ثلثة اجزاء اخذها وخرج السبل فخرج ثلثة اجزاء
من جزر اخرى واما القذاح الاربعة او غاد فليس في خروج احدها اشبه ولا في عدمه فهو جاعل
والمقول عن البزاز انهم كانوا يخرجون ذلك اللحم على انفسهم وبعدها لا ينجف حتى
الوجه مخالف للوجهين المذكورين المشهورين في كلام القوم اذ المذكور في كتب القياس ان
واللغة ليس الا احدها وليس هذا الوجه المذكور في شيء من الكتب المشهورة بل لا ريب في ان الوجه
صحة اذ حاصله ان الغنم والغرم كليهما يحصلان بالقذاح السبعة التي لها انصبا من دون ملك
للثلثة التي ذكرنا انها لا انصبا لها في الغرم وذكر بدلها الاربعة بالاسماء المذكورة وقال انما
لا يحصل بها غنم وغرم ولا فائدة في ادخالها في جملة القذاح وانما يدل بل مجرد تكثير في القذاح
السبعة المتميزة عندهم باخذ كل واحد منها واحد من الرجال ويجعله مخصوصا لنفسه لا ياتيه
اسمه عليه اذ باعلامه علامة ثم الرجل المزاو للآخر يخرج كل واحد واحد من دون حاجة
الى قصد كونه من فلان او فلان فلا يفتقر الى الاخراج باسم معين منهم بل مجرد الاخراج كانه
كل منها صادر بكتابة الاسم او رسم العلامة مخصوصا بمعين فاذا خرج به ظمرا لفلان فباخذ
ما باراؤه من سهام اللحم وهكذا يخرج كل قذاح ما باراؤه من السهام حتى يستوفي اجزاء الجزر العشر
فخرج قدحه قبل استيفاء الاجزاء العشر يحصل له غنم بلا غرم على التفاوت في علم يخرج اسمه
حتى يستوفي الاجزاء يكون عليه الغرم بقدر ما باراؤه قدحه من السهام فكل قذاح عنبه واحد لنفسه ان
خرج قبل استيفاء الاجزاء يكون له غنم بقدر ما باراؤه من السهام وان لم يخرج حتى يستوفي الاجزاء
يكون عليه غرم بمقدار القذاح بقدر ما باراؤه من سهام اللحم ولذلك ما كان ضابطه بينهم في

تعيين كل منهم ما شاء من القداح السبعة لنفسه إذا كان بينهما من التفاوت في الزيادة والنقصان
 كان مرتدوا بين أن يكون نفعاً أو ضرراً أي غناً أو غرواً فما كان يتوسط فائدة في رجحان بعضها بالآخر
 حتى يحصل التوافق بينهم في إرادة كل منهم أن يعينه لنفسه لا بخيار غيره والحاصل أنه على هذا الوجه
 كل مؤمل يخرج اسمه حتى يتم خروج العشر يلزم أن يعزم بقدر ما بازا قدحه من التهام وظاهر أن
 مجموع التهام التي بازا مجموع القداح السبعة ثمانية وعشرون سهماً وبعد استيفاء أجزاء الجزر
 التي هي عشر يخرج من التهام عشر ويبقى ثمانية عشر سهماً بازا القداح الذي يخرج حتى استوفت
 الأجزاء فلو عزم كل واحد مؤمل يخرج اسمه حتى استوفت الأجزاء بعد ما بازا قدحه من التهام
 يلزم أن يكون ما يعزموه من أجزاء الجزر وثمانية عشر من الجزر ونوع على أجزاء العشرة
 كل جزء عشر القيمة فإذا كان العزم اللازم على صاحب كل قدح بقدر ما بازا أنه من التهام يكون
 اللازم عليه أنه بهذا القدر فإذا لزم على الجميع الذين لم يخرج أقل لهم حتى استوفت الأجزاء بعد
 ما بازا اقتادهم من سهام اللحم وهو ثمانية عشر جزء وهو زاد عن أجزاء الجزر وثمانية عشر
 يكون ما يعزموه من القيمة أنهم ازبد من قيمة الجزر والتي مائة عشرة دنائير ثمانية دنائير ولا
 معنى لذلك إذ ليس المراد أن يقع على مجرد العشر فلا معنى لغزائهم ازبد من ذلك فإن قيل المراد أن
 الغزاة إنما هو على نسبة سهامهم بمعنى أن ما يعزموه وهو العشر فوزع على سهامهم الثمانية
 عشر فخرج منها لكل منهم ما يقتضيه عدد سهامه فبغير صاحب كل سهم واحد من الثمانية عشر
 نصف العشر العشرة وعشرين من العشر وصاحب سهم واحد أربعة أعشار من العشر وصاحب
 الثلثة واحد ونصف وستة أعشار والعشر هكذا حتى يصير المجموع اللازم من العشر
 الجزر وقلنا لو سلم صحة ذلك في الواقع فلا ريب في أن كلام القائل المذكور لا يساعده فضلاً
 عن كلام غيره وإن قيل المراد أن بعد استيفاء العشر يخرج منهم من القداح الباقية حتى يخرج
 من القداح عدد يكون بازاها من التهام عشر وحق يتم اللعب يكون العزم على من يخرج على غيره
 هذه القداح التي سهامها عشرة ولا يكون على أصحاب القداح الباقية بعد تمامية هذه العشرة
 أصلاً قلنا هذا إنما لا يساعده كلام القائل المذكور مع أنه لا يصح في نفسه كما لا يخفى

وجهه ثم ما ذكر من أنه لو خرج المعلول وأخذ صاحب سبعة ثم خرج المسبل ولم يجد شيئاً
 إلا ثلاثة أجزاء أخذها وعزم له من لم يفر قد حصة ثلاثة أجزاء لا وجه له ظاهر أن مع تمام البشارة
 يلزم أن لا يأخذ صاحب المسبل سوى الثلاثة الباقية ولا معنى لا عزم من لم يفر قد حصة له من
 لم يفر قد حصة لا يفر من أن يأخذ ما هو محتاج قد حصة وذلك أي ما هو سهمان قد حصة لا بد أن يعطى شيئاً
 الجزر دون كبر أنه لا يستحق أن يأخذ من الباقي قسم ما ذكر من أن لا يعطى من جزر وراخر
 فكان مبناه على أن بعد تقويم الجزر ونحوه يأخذ من من قيمته جزر وراخر ويعطون صاحب
 الجزر المخور وما كان صاحباً واضحاً يأخذ الثمن بل كان بناً فيمن يستر باقية جزر المخور
 مثل جزرهم أو أحسن منه وكان هذا لم يكن كلاً وما ذكر من أنهم يفر من ذلك اللطم على
 انفسهم وبعدونه للضمان غير ثابت بل خلاف الواقع إذا لم يخرج في بعض الأخبار المعبر
 أن ذلك اللطم باكلة السبعة الذين لم يفر مؤثمة وإنما لا يأكله السنة الذين اغرموا السنة
قال الله تعالى وَالَّذِينَ يَبُوءُونَ مَا أَنُوأَوْ قُلُوبُهُمْ حِجَالَهُ الْفَعْلُ الْأَوَّلُ
 المضارع من باب الأفعال المعلوم والثاني اعني الماضي إما أن يكون بالمدحى يكون منه
 فالمعنى يعطون ما أعطوا من المال ومع ذلك قلوبهم خائفة أو يفر المدحى يكون من الجزر
 فالمعنى ويعطون ما عملوا من الصالحات ومع ذلك قلوبهم خائفة فالصادق عليه السلام
 في تفسيره أنوا الله بالطاعة مع المحبة والولاية وهم مع ذلك خائفون أن لا تقبل منهم لرب
 والله خوفهم شكافهم فيه من أصابة الدين لكنهم خافوا أن يكونوا مقصرون في الطاعة و
 المحبة **فائدة** جاء فاعل في الفراء بمعنى المنفعل في موضعين الأول قوله نعم
 لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من ريم أي لا معصوم الثاني قوله تعالى ما دفع أي يدنو
 وجاء اسم المنفعل فيه معنى الفاعل في ثلاثة مواضع الأول قوله تعالى حجاباً مستوراً أي
 ساتراً والثاني قوله تعالى وَكَانَ وَعْدٌ مَأْتِياً أي أتى وأتاك قوله تعالى جرأ موقوفاً أي
 وافر **قوله تعالى** وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ
 حِكْمَةٍ تَمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَآخِذْتُمْ بِعَلَقٍ

تفسير ابن كثير

تفسير ابن كثير

اصري تالوا اقرا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين من يقول بعد ذلك
 هم الغاصقون وقد مر هذا الاية بوجوه الاول ان يكون المراد ان المشاق مأخوذ
 من النبيين اي اخذ الله المشاق على النبيين بان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا
 واللام في لما ابتكم لتوطئة القسم لان اخذ المشاق في معنى الاستحلاف لفظا ماشروطية
 ولتؤمنن قد سدد القسم وجواب لشرط معا ومعنى الايتخ واذ حلف الله النبيين انه
 اذا ابتكم من كتاب حكمه ثم جاء من بعدكم في جوتكم رسول اخر مصدكم ولما معكم لزم عليكم
 ان تصدقونه بغير نبوته وتصرونه والحاصل انه اخذ المشاق من النبيين بان اذا بعث الله في
 حوتكم نبيا اخر يكون تابع له او خلفه له وجب عليهم ان يصدقونه ولا يكذبونه كما وقع ذلك
 من بعثة لوط في جنح ابراهيم عليه السلام وبعض الانبياء في عصر موسى وبعضهم في عصر عيسى
 ويجوز ان يكون ما موصولة بمعنى ذلك والمعنى اخذ الله النبيين لذلك ابتكم من كتاب
 حكمه ثم جاء من بعدكم رسول لتؤمنن به ولتصدقوه وقيل لما ابتكم بكتاب الله اي لاجل انبائنا ما
 بعض الكتاب الحكمه فيكون على هذا ما صد به والفقهاء معها وما ابتكم وجأتكم في معنى
 المصدقين واللام داخله للتعليل والمعنى اخذ الله مشاقهم لتؤمنن بالرسول ولتصدقوه لاجل
 انبائنا الحكمه ومجيب هذا الرسول الذي امرتكم ونصرتهم موافقا لكم غير مخالف وقوله قال اقرا ثم
 لي اي قال الله تعالى للنبيين واقرا ثم يبر صدقتهم واخذتم على ذلك اصراحي عهد وشي
 اصرا لانهم باوصرا يصدقون ويعقدون قالوا اي الانبياء اقرا قال الله فاشهد بذلك وانا معكم
 على ذلك ايهم من الشاهدين **الثاني** ان يكون المشاق مأخوذ للنبيين من امهم بان يصدق
 كل امة ليتهم وتعمل بما جاء به **الثالث** ان يكون المشاق مأخوذ من النبيين ل محمد
 صلى الله عليه واله بان اذا بعث الله محمدا وهي حتى يؤمنن به وينصرنه وامرهم ان ياخذوا
 العهد بذلك على امهم **الرابع** ان المراد ان الانبياء كانوا ياخذون المشاق من امهم
 بان اذا بعث الله محمدا صلى الله عليه واله ان يؤمنوا به وينصرونه والمعنى على الثاني واذ
 اخذ الله من الناس المشاق للنبيين لما ابتكم ايها الناس من كتاب حكمه بواسطة نبي

ثم جأناكم بها اخر مصدا لما معكم من الكتاب الحكمة لتؤمنن به ثم قال الله للناس اقرتتم قالوا
اقرنا الخ وعلى الثالث معناها كما ذكرنا لان المراد النبي الاخر المصدق فهو محمد صلى الله
وعلى الرابع معناها واذا اخذ النبيون المشاق من ايمهم لما اتيناكم من كتاب حكيم ثم جاءكم
محمد مصدا لما اتيناكم من الكتاب الحكمة لتؤمنن به ولتستزرنه وقال كل شيء لا مثله اقرتتم
قالوا اقرنا الخ ولما كان اخذ النبي من امة الشاق وقوله لهم اقرتتم هو بعينه خدا الله وتو
ثم اضاف الله لهم اخذ القول الى نفسه **قال الله تعالى** ان الذين آمنوا
ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم اذوا والن تقبل توبتهم واوذلك هم الضالون المراد الله
كفروا هم اليهود وكفروا بعيسى بعد ايمانهم بموسى ثم اذوا وكفروا بكههم محمد صلى الله عليه
او كفروا بمحمد بعد ايمانهم به قبل بشته ثم اذوا وكفروا باصهارهم على ذلك وعداوتهم له
ونقصهم عنهم لن تقبل توبتهم لان التوبة على وجه الخلوص يستحيل ان يصدقهم كما يدل
عليه قوله تعالى واوذلك هم الضالون **قال الله تعالى** ان الذين كفروا واثا
وهم كفار فلن يقبل من احد منهم ملوا الارض ذهباً ولو افندني به فبشر شكل وموان
قوله تعالى لن يقبل من احد منهم ملوا الارض ذهباً ليس المراد به الا انه لا يقبل ذلك منهم فذ
فاى حاجة بعد ذلك الى قوله ولو افندكم به وقد اجيب عنه بوجوه **الاول** ان قوله
ولو افندكم يحول على المعنى اى لا يقبل منهم مذبة ولو افندى علماء الارض ذهباً **الثاني**
ان قوله ولو افندكم معطوف على مقدر تقديري فلن يقبل من احد منهم مذبة من الارض ذهباً
تقريبه في الدنيا ولو افندكم به من العذابي الاخر ابق لم يقبل منه **الثالث** ان
المراد ولو افندكم مثله اية تبصر المعنى لا يقبل ملوا الارض ذهباً مذبة ولو زينة عليه مثله
والمثل يحدف كبراً في كلامهم مثل ضربته ضربى مثل ضربيه ومثل وقضيه لا ابا
حسن لما اى ولا مثل اى حسن لما **سؤال الطبعي** ان قبل انهم قد ذكرنا ان
الشعاع المتعكس الرجاجة الملق ما قد يحرق والمنعكس من الملو هو الا يحرق اصلاً
وقد ثبتت لك التجربة ايضاً فما السبب في ذلك قلنا هذا السؤال مناسبه لاجابة

نفسه

التي فيها

في كل شيء

البروق عن الشئ الرئيس وقد اجاب بان نفوذ الشعاع في الجسم على ضربين الاول
 نفوذ مبرور تجاوز عنه الى ما وراءه كنفوذ شعاع الشمس في بعض الافلاك والناصر متحد
 البنا ونفوذ شعاع البصر في بعض العناصر والافلاك مرتباً الى الكوكب الثاني نفوذ
 واجتماع من غير تجاوز الى ما وراءه كنفوذ ضوء النار في البحر والحد بد الحما وضوء الشمس في
 الشقوق والتلج ونحوهما ونفوذ شعاع البصر في القطعة النخلة من الجدد والبلور والماء الصافي
 الذي لا يمتد به نفوذ الاول لا يستلزم تكيف الجسم بالضوء النافذ فيه وان كان شديداً
 ولا انعكاس عنه الى ما يقابله ولو فرض حصوله في غاية الضعف والقلة بخلاف الثاني فانه
 يوجب تكيف الجسم بالضوء وانعكاسه عنه تكيفاً وانعكاساً ظاهرياً وسبباً اذا كان ذا لون فلما
 كان شعاع النافذ في الزجاج المملوء ماء في بعض الاوقات من الثاني فينعكس منها قد يعتقد
 من الشعاع ولذلك يكون محرقاً بخلاف الشعاع المنعكس من زجاجة المملوء ماء فان المنعكس
 منه هو بقدر ما يقتضيه شدة الزجاج ولا ينافر للهواء الغاية لطافته فيكون في غاية القلة
 فلا ينافر له بالاحراق ثم بما ذكر من التحقيق يمكن ان يدفع سترها اوردته الاكثر من ان انوار
 الكواكب ذائبة غير مستفادة من نور الشمس عن القائل باستفادة انوارها من الشمس فان ما
 اوردته عليه وجهان احدهما انه لو كانت انوار مستفادة من نور الشمس لزم اختلاف
 تشكيلات الكواكب كما في القمر مع ان الامر ليس كذلك الثاني ان انوارها لو كانت مستفادة
 من نور الشمس لزم ان لا ينجس ما واصلها عن الروية لانتها اجسام شفافة ليست كهيئة مظلمة كالقمر
 حتى ينجس انوارها ولا يثبت انه على ما ذكر من كون نفوذ الشعاع على قسامين يندفع الا براد ان
 اذا لقائل باستفادة انوار الكواكب من الشمس ان يجعل نفوذ شعاعها فيها من قبل النفوذ
 الثاني فيستتر عما هي كالكرة من البلور الصافية اذ الكرة الزلزالون ما اذا اشرف
 عليه الشمس فقد شعاعها في جميع اعماقها نفوذ اجتماع فانه اذا نظر اليها من اي الجهات
 يرى كلها مستنيرة فلا يلزم في اختلاف تشكيلات الكواكب كما في القمر الذي يرق شئ من اجزائها
 مظلمة بلزم اختلاف تشكيلاتها فاندفع البراد الاول واما البراد الثاني فهو انه لو نفذ

شعاع الشمس في أعماقها كانت شفيفة فلا يمنع نفوذ شعاع البصر فيها فلا يجب ما ورد أنها
 فضة أن الموردان أراد من النفوذ النفوذ بالمعنى الأول فحق لا نقول برفي الكواكب كيف وهو كنهه
 بالضوء تكيفا ظاهرا وهو منعكس عنها انعكاسا باهرا وإن أراد به المعنى الثاني لم يلزم كونها
 شفيفة بل غاية ما يلزم منه نفوذ شعاع البصر فيها البصر بهذا المعنى لا بالمعنى الأول فكيف يلزم
 أن لا يجب ما ورد أنما عن الزيادة على أن اللامع أن يمنع نفوذ شعاع البصر في أعماق الجسم كنفوذ
 شعاع الشمس في مجدها المعنى وإن كنا غير محتاجين في تمام الكلام إلى هذا المنع والقائل بأنه لو لم
 يكن شعاع البصر اللطيف من شعاع الشمس فلا يكون المكف فكيف ينفذ الثاني دون الأول
 إن أراد معنى التبادل بمعنى أنه كيف ينفذ فيه شعاع الشمس تارة ولا ينفذ فيه شعاع البصر تارة
 وهذا لا ينفعه ولا يضره وإن أراد معنى الإجماع أي كيف لا ينفذ شعاع البصر في النفوذ
 شعاع الشمس ففيه نظر ظاهر يجوز أن يكون شدة شعاع المكتسب القائمة بالجسم ونفوذها مانعا
 من نفوذ شعاع البصر فيه كما هو محسوس في الثلج والبلور الخشن إذا اشرفت عليه الشمس فإن
 شعاع البصر بكله يتفرق بمجرد الوقوع على سطحها ولا يمكنه النفوذ في أعماقها وهذا ظاهر
 ومنه بظهر أنه يكفي في حجب الكواكب ما ورد أنها مجرة استضاءتها الباهرة بالبصر لكن جسم الزواجا
 الأصلية إلى أنوارها الكسبية ويجعل المجموع موجعا للجزء كالنقل غير السد السد لمحصل زيادة
 المجموع وقد اتضح بذلك حال القول بأنه لو كان ضوء النجمة المتجرة مستفاد من الشمس لما
 حجبها ورأيناها **فائدة** بحويتر أن يقع جوابا وبخلافه وينصب المستقبل إذا لم يعمد
 ذلك المستقبل على ما قبله إذ إن لم يقع معمولا له نحو أن تدخل النجمة جوابا لمن قال ألمست
 فإن بعد أن اعتمدت على ما قبلها لم تقع معمولا لما قبلها وتلغى إذن أي لا يعلم ولا يتقبل المستقبل بل
 يكون مرفوعا مع اعتمادها على ما قبلها أي وقوعه معمولا له أو مع حاله مثال
 الأول نحو قولك لمن يحدثك أنا إذ نكرهك فإن ما بعد أن هنا خبر لما قبلها فاعتمد عليه
 ومثال الثاني كقولك لمن يحدثك أن اظنك كاذبا ومع العطف فالوجه أن نحو أن يندك وإن
 اكرهك **فائدة** أخرى بحصولها يجوز حذف فعلها نحو ما روتنا لندبتولا

فإنما يخفى

أيضا

الرجل

عشر

عشر

اي لما ادخلها وهي مع المضارع مجازة نحو لما تقم اقم ومع الماضى ظرف نحو لما قمت قمت مع
غيرها في الاغواء ان كلنا جميعا لدينا محضرون فائدة اخرى التثنية
تجزم المضارع شرطاً كان اوجزاً ومثاله ظاهر الا انه في الجزاء الذي ياقبله اعني شرط فعل
ماضى يجوز فيه وجهان اى الجزم والرفع نحو ان قمت اقم واقوم فائدة اخرى
مبني العدد من الثلاثة الى العشرة مجموع مجزور نحو ثلاثة رجال ومن العشرة الى المائة مفرق نحو
نحو اربعة عشر رجلاً وخمسة وعشرون رجلاً وهكذا ومن المائة الى ما فوقها كائناً ما كان مفرق
مجزور مثل مائة رجل وسبعائة رجل وهكذا وقد نظمت ذلك بالفارسية هكذا مبني
از عدد بر سه حجة دان زسه تاده هم مجموع ومجزور زده تصد هم فرد است ونصوب
ز صد بر تر هم فرد است منصوب وبالفارسية ايضاً هكذا ثماناً بعد ما جاوزت الالفين
بمجموع ومجزور فمبني اى ثمان كلمات هي مثلثة الى عشرة مبنيها مجموع ومجزور عدا ما كان
منها قد اصبحت الى مائة بغير فهو مبني اى هذه الثمانية المذكورة التي مبنيها بالمجموع و
المجزور غير هذه الثمانية اذا اصبحت الى مائة اذ يحون الممبني اعني مبني المائة التي اصبحت احد
الثمانية مفرد واسع التجز وفيها بعد عشر فرد اصبحت الى سبع وتسعين المبني ومنه ما ظهر
ولما جاز من سبع وتسعين فمبني فمبني فمبني وهذا اتم معناه ظاهر وانما كبقية
تذكر كبر الاعداد وانبتها فهي اتم مثلث الى عشرة بذكر للثوث وبوث
للمذكر بعكس المشهور اى يدخل التأ للمذكر وبوثى بلاناً للثوث فوق ثلثة رجال واربع
فوق وهكذا ومن الالفين الى العشرة هي الاعداد الثمانية التي بين الواحد العشرة اركبت
احداها مع العشر والثلثين والاربعين او ما فوقها كائناً ما كان يكون الحكم على مقتضى
يدخل التأ في هذه الثمانية للثوث ولا يدخل للمذكر فيقال اربعة وعشرون امرأة وخمسون
عشرون رجلاً وهكذا واذا ركب احد تلك الثمان مع العشر يبين ان يعمل في تلك الثمان بالهو
عكس المشهور اعني بوثى بالتأ للمذكر دون الموث فوق ثلثة عشر رجلاً واربع عشر فوق وهكذا
واتاني لفظ العشر يكون الحكم فيه على مقتضى القبل فهو بالتأ للثوث دون المذكر فوق ثلثة

عشرة امرأة وأربعة عشر رجلاً وفي غير ما ذكر الثلثين والعشرين والأربعين وهكذا في الأعداد
 المفردة التي فوق العشرة يكون الحكم فيها واحداً في الذكر والمؤن فقال عشرة من رجلاً وعشرون
 امرأة وأربعون امرأة وأربعون رجلاً وهكذا وقد نظم ذلك بالعربية وبهذا
 في ثلث وسبعة بعد ذكر أنثى بعكس ما اشتهر أي في عدد الثلث مع الأعداد التي تتبع
 التي بعده أعني الأربع إلى العشرة يكون الحكم فيها بالعكس المشهور كما مر وفي الاثنين جهتها
 وكذا بعد ما هو القياس جرى أي في لفظ الاثنين الذي قبل الثمانية المذكورة وفي
 الأعداد التي بعد الاثنين أعني العشرين والثلثين والأربعين وهكذا يتبع القياس أي أحد
 هذه الثمانية إذا ركب مع أحد الأعداد التي بعد العشرة من العشرين والثلثين والأربعين
 هكذا يعمل في الثمانية على مقتضى القياس فقال أربع وعشرون رجلاً وثمانية وثلاثون امرأة
 وهكذا كل تلك الثمانية في التركيب فالحل في العشرة ما استطرأ أي هذه الثمانية إذا ركب
 مع لفظ العشرة يحل في الثمانية دون لفظ العشرة مما هو عكس المشهور كما تقدم وأدرك
 العكس ما معه في سوى كلها التواء ترى أي في لفظ العشرة يكون الحكم على ما هو
 مقتضى القياس كما تقدم وفي سوى ما ذكر أعني العشرين والثلثين والأربعين وهكذا
 يكون الحكم في الذكر والمؤن واحداً كما اشترط الله **قال الله تعالى** في سورة النور
 وَلَا يَأْتِلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعْيُ أَنْ يَأْتُوا بِالنَّارِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
 وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا يُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ عَفُوفٌ وَجِيمٌ قوله وَلَا يَأْتِلُ أي لَا
 يحلف وهو افتعال من الألية التي هي البهين والجمع الأيا من ابتلى وقال في الآية معنى واحد
 قال الزجاج المعفو لا يحلف لا يغتبل أن لا يؤتوا الفقراء أي لا يحسنوا إلى من يستحق الإعانة
 فعد لا وقبل لا يأتل من قولهم ما ألوت في كذا أي ما قصرت بق ما ألوت مجازاً إذا لم تدخر منه
 شيئاً واللو يكون مجازاً ويكون تقصيراً ويكون استطاعة والمعنى لا يهتفرون وأن يحسنوا إليهم
 وإن كانت بينهم وبينهم أحنة لئلا يهتفروا وقرئ لا يأتل وهو من التال وفي الحديث
 من يتال على الله بكذبه وهو اللذ وهو اللذ يحلف فيقول والله لا يدخل فلان الجنة وفلان

تفسير

ربنا

سؤال

النار وفي حديث ثابتة وبل المتأين من امتة بقية الذين يحكمون على الله فيقولون فلان في الجنة
 وفلان في النار ثم لا يتركت في شأن مسطح وكان ابن خالده يكره ان يقهر وكان ابو بكر ينفق
 عليه فلما خاض في الامن حلفان لا ينفق عليه قبل نزول في جماعة من الصحابة حلفوا ان لا ينفقوا
 على من حكم بشئ من الامن ولا يواسوه **قال الله سبحانه** في سورة الزمر ويحي الله
 الذين آمنوا بآياته لا يسمهم الشؤ ولا هم يحزنون وقرئ بمفازاتهم على الجمع ومن جمع
 الى ان المصادر قد يجمع اذا اختلف اجناسها كالساعات جمع الساعة وقد مر المفازة بوجه
 اظهرها واولها انها بمعنى الفلاح والفوز بالمطامى النجاة من النار والفوز بالجنة والبلج
 يكون صلة او للداية نحو كتبت القلم ويكون قوله لا يسمهم الشؤ الى اخر تفسير القول بمفازة
 اى ويحي الله الذين آمنوا بالجنة والفوز المطلوب فترد ذلك بقوله لا يسمهم الشؤ ولا هم يحزنون
قال الله تعالى في سورة البقرة ولا تقو في الارض مفيدين العتق انفسا
 اى لا تبادوا في الفساد مفيدين اى خالف فسادكم فان قبل الفساد مضى عنه مط سواه كان
 فسادا اشد وغير اشد فواجبه الاقتصاد عن النهي عن شدته والاعتدائه قلبا لما كانوا
 متبادرين في الفساد المقصود النهي عما كانوا فيه من التبادى فالاعتدائهم انما هو بالنظر في الحالم
 لان المنه عنه ليس الا التبادى **سؤال جلي** ان قيل صرحوا بان ملزوم
 من ان الشئ منافع لذلك الشئ مع ان العقل الاول عندهم ملزوم للواجب للبناء في الامكان
 الذاتي والعقل لا ينافيه وكذا الواجب ملزوم للعقل للبناء في الوجوب الذاتي والواجب لا ينافيه
 قلنا المراد من قولهم ملزوم المنفعة للشئ منافع لهذا الشئ ان الملزوم باعتبار الصدق و
 الحمل ولو على سبيل الاشتقاق ينافيه باعتبار الوجود والتحقيق والا لا تنقض بالاربعة
 فانها ملزومة للثلاثة وهي منافية للزوجية مع ان الاربعة لا ينافيها ولا اشك ان لزوم لعقل
 للواجب بالعكس انما هو باعتبار التحقيق لا الحمل وقال الباغوي في اهل مبحث الامكان
 من حاشيته على شرح التبريد ويمكن الجواب بانه الواجب منافع للامكان الذاتي اذا نفى
 عليه ولا ينافي الامكان الذاتي للعقل بان ينفى الواجب ممكن بالامكان الذي للعقل لا للعقل

المناظر سؤال متعلق بعلم

شعر

والمحكى

ملزوم له فالامكان ليس له في ذاته بل باعتبار ثبوت العقل الذي هو ملزوم له **سؤال**
متعلق بعلم المناظر فان قيل ما التمر في رؤية النجوى الماء مثلاً منكوساً قلنا
المراد الاقناعي فيه ان المرء يرى غائر في سطح الصقيل بمقدار بعد عنه فكما كان ابعد
منه يرى اغور في سطح الصقيل وقد شمدت بذلك النجوى والمثامدة ولا ريب ان زلز
النجم ابعد عن سطح الماء من اسفلها فلا يبدى ان يرى اسفلها اقرب الى سطح الماء ويرى كاسها
ابعد منه فيرى لا حالة منكوت وعلى المطر بان ممدتي منق على ساداة زاوية الشعاع
زاوية الانعكاس وربما شير اليه فيا بعد **شعر** في فيه مستعد يذيعه ورتب
غزاة طلعت بقلبه وهو مرغاها خضبت لها سباً كامن بضبط فصدراها وقالت وقد سراً
الى عين تصدناها بذلك العين فاكحها بطلعتها ومجرها والصفة هو اربعة استخدام في قوله
بذلك العين في اذا المراد بذلك الذب فكل عينك الباصرة بطاعة عين الشمس ومجر العين الجارية
من الماء **سؤال حكيم** ان قبل ما التيب المخصص لاختصاص الاجسام بصورها
التوعيتية مع ان المبول وصورها الجسمية مشتركة بين الكل عند المتأخرين المثبتين
للمبول كذا الجسمية المطلقة عند الروافيين مشتركة بين الكل فلا يبدل لاختصاص كل جسم
نوعه بصورته التوعيتية من سبب بل هذا الاشكال يجري في اختصاص كل بصورته الشخص
فان المبول والصورة الجسمية والصوت التوعيتية مشتركة بين افراد كل نوع فلا بد من
اختصاص كل شخص بعوارضه الشخصية وتخصه الخاص دون تشخصه الاشخاص الاخرين
سبب محض قلنا سبب الاختصاص اما في الاجسام الفلكية فظاهر لان مادة كل ذلك
مخالفة بالمهية لمادة الفلك الاخر فكل مادة فلكية لا يقبل الا الصوت التي حصلت فيها
واما في الاجسام العنصرية المركبة فسبب اختصاص الصوت التوعيتية والشخصية وهو آلة
العنصرية قبل حدوث كل صوتي نوعيته منها كانت مصفوفة بصورة اخرى لاجلها استعداد قبول
الصوت التوعيتية اللاحقة لاجل تاثيرات الحركات الفلكية وكذا كل صورة نوعيته كانت مصفوفة
بصوت شخصية استعداد لاجلها بعد التاثيرات الفلكية لقبول صورة شخصية اخرى فاقطع

كل مادة بصورة شخصية مستند الى صورة شخصية قبلها وتأثير فلكي الى ان ينتهي الى اجسام
الاولية واما في الاجسام العنصرية البسيطة الاولى كالنار والهواء والماء والارض في القوم
يسبق على صورها النوعية صور اخرى فبسبب الاختصاص فيها واختلاف وضع مادة الاولى
بصورته الحقيقية في بدو فطرها بالنسبة الى الفلك فمراد بعد ان كان الاقرب اليه استعد لقبول
الصوتى النارية وما يقبل للصورة الهوائية وهكذا الى ان الجزء الابعد منها لم يستعد الا
للصوتى الارضية **مسئلة اخرى** ان قبل قد اجمع القوم على ان
تصغير عبيد عبيد لا عوبد بالرد الى الاصل مع ان القاعدة بقضى الرد اليه فالحكمة في ذلك
قلت قد قال بعضهم في تعليله انه لما فرق بينه وبين عودى التكبير حيث قبل عبادى
تكبير عبيد دون عواد فرقا بينه وبين عودى التكبير من باب احدى واعترضا عليه
بانه لو صح هذا التعليل لوجب الفرق بين عودى الله وعودى الخشب في التصغير لكنه لم يفرق بينهما
بيان الملازمة انه فرقا بينهما في التكبير فقبل في الاول عوادى الثاني عبادان ولما قلنا ان
يجمع الملازمة اذ لا يلزم من الفرق بين عودى عبيد في التصغير مع اختلاف صبغته في التكبير من الفرق
بين عودى الله وعودى الخشب مع اتفاق صبغتهما **مسئلة اخرى** قد ذكرنا
ان شرط نصب المفعول له مقارنته لعامله في الوجود والظاهر ان مراد النحاة ان التكلم انما
يقع له النسبة اذ قصد المقارنة في الوجود وان لم يتحقق المقارنة خارجا لوان شرط المقارنة في
الواقع لكان قولنا ضمنية ناديا مثلا اذ الم يحصل التاديب لجماع ان امثاله واقع في كلامهم
مسئلة اخرى اختلفوا في ان ضمير التكرار نكرة او معرفة في مثل قولك جئت
وصرت فقال بعضهم انه نكرة لان مدلوله كدلول الرجوع اليه وهو نكرة فوجب ان يكون اربع
انهم نكرة اذ التعريف والتكرار باعتبار المعنى وقال قوم انها معرفة وهو الاصح لان الماء في صورة
لبسته شائعة رجل لانها تدل على الرجل النحائي خاصة على اى رجل والذي يتحقق ذلك
انك تقول جئت رجل ثم تقول اكره الرجل ولا تعنى بالرجل سوى النحائي ولا خلاف في ان معنى
الرجل معرفة فيجب ان يكون الضمير معرفة لانه بمعنىاه وتعلم من هذا الجواب شبهة من زعم انه

مسئلة اخرى

مسئلة اخرى

انصاف

نكرة اعني قوله ان مدلوله كدلول مرجوعه قال الله سبحانه ان ربك سميع
بقراتهم ان باكلهم سبع عجائز سبع سنبلات خضر واخر ايات ان قيل هل فرق بين
ابقاع سمان صفة للتميز والكسر وهو بقرات وبين ابقاعها صفة للتميز بالفتح وهو سبع بان
يقال سبع بقرات سمانا قلنا نعم بينهما فرق ذكره صاحب الكشاف وهو انه اذا وقعها منفردة
فقد قصدت التميز السبع يتوعد من البقرات وهي الثمان منهم لا يجتمعن ولو وصف بها
السبع لقصد الى تميز السبع بجنس البقرات لا بنوع منها ثم رجعت فوصفت الذي تميز به بالجنس
بالعين وقس على ذلك الحال في سبع سنبلات خضر وسائر التركيب التي من هذا القبيل
خبر الاخبار المشهور لا عزيد فهو كافر الظاهر ان عبدا بكسر الباء معجمه
كاضرب به اهل اللغة فالعق في ظاهره وان كان بفتح الباء وكان معناه الظاهر فالمدان عبدا
لفظ الله اى كان معبوده هذا اللفظ من دون ان يقال الى سماء الذي هو الذات السبع
لجميع صفات الكمال كان كافرا وكذا المعنى فيها ورد من قولهم من عرف الله فهو كافر ويمكن ان
يكون المراد منه ان من عرف الله حق المعرفة كان ملحدا وكافرا عند جماهير الناس كما قال الجليل
لا يكون الموحد موحدا ما لم يقل الفصديق انه زنديق **والعبارة المشهورة**
ان الله الها فوقه والظاهر ان لفظه الها في لغة اصلها السماء وقد ضربت لها عند الوقت فكون
المعنى ان لا تسمى الصنم الها حقيقة وموجدا واعتبارا هو قوة **سؤال المنطقي**
ان قيل اذا سئل عن الشق فاجاب بشتق اخر هل يكون تعريفا لما اخذ الاشتقاق بما اخذ
الاشتقاق او تعريفا لنفس الشق بالشتق قلت ان السؤال عن الشق قد يكون عن نفس
مفهومه ثم ان اجبت بشتق اخر فذلك يكون تعريفا لما اخذ الاشتقاق بما اخذ الاشتقاق وقل
ما يكون السؤال في هذا المقام بلفظ الشق بل لاكثر الاول ان يسأل بلفظ الشق منه
لان مفهوم الصفة معلوم لكل احد واتما الاستفسار بعلم مفهوم ما اخذ اشتقاقه مثلا ان
او بد الاستفسار عن مفهوم المتحرك بقى ما الحركة وبجوابها الخرج من التقى الى الفعل على
التدريج فذلك تعريف بالحقيقة الحركة بالخروج لانه الخلق الى التعريف ومن مفهوم الصفة لانه

خبر مشهور

عبارة مشهورة

سؤال المنطقي

فان قيل ما العنصر
مقالة

معلوم لكل احد وقد يكون السؤال عما صدق عليه المشتق الذي علم بوجبه ما ويراد ان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فيجب ان اجيب مشتق اخر لا يكون ذلك تعريفا لما اخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق بل يكون تعريفا لمصداق المشتق بمصداق مشتق اخر مثلا اذا علم الانسان بوجه الضحك اى علم انه الضاحك ثم سئل عن مصداق الضاحك الذي هو الانسان لم يعلم بحقيقته او بوجه اخر فبق ما الضاحك فالجواب بالكتاب ليس تعريفا للضحك بالكتابة اذ لا يمكن جعلها

عليه بل هو تعريف لمصداق الضاحك بمصداق الكاتب **سؤال آخر**

ان قيل ما الفرق بين المعدم المطلق والكليات الفرضية كاللاشي واللا يمكن وبين شريك المتبعضات كشرىك البارى واجتماع التقبضين قلت الفرق بينهما ان المعدم المطلق الكليات الفرضية لا افراد لها اصلا اى لا خارجا ولا دينا اذ المعدم المطلق هو المفهوم بتصوره وينسب اليه جميع انحاء العدم واللاشي هو المفهوم الذي يتصوره ويلبس عنه جميع انحاء الشبهة ومعلوم من ان مثل ذلك المفهوم لا يتصور له فزق الذهن وانما مثل شريك البارى فانه اذا تصور في النفس يتصور له افراد ايقه وان كانت متعنه وكذا اجتماع التقبضين فيمكن ان يدخل افراد في الذهن كاجتماع الزوج والفرد والسواد والياض مثلا وان كانت متعنه في الخارج لا يلقى ان مثل شريك البارى واجتماع التقبضين من افراد المعدم المطلق لانا نقول مفهوم المعدم المطلق هو ما نسب اليه جميع انحاء العدم وما يدخل في الذهن وان كان متعنا لا يكون جميع انحاء العدم منسوبا اليه لوجوده في الذهن فلا يكون فردا له وكذا لا يكون فردا لللاشي لوجود الشبهة له في الذهن ومفهوم المتبعض انهم مثل شريك البارى لا مثل المعدم المطلق اذ له افراد ذهنية كشرىك البارى واجتماع التقبضين وغيرها اذ هو المفهوم الذي يتصور

وحكم عليه باستحالة في الخارج ولدى الذهن افراد كثيرة بخلاف المعدم المطلق فانه لا يتصور له افراد كما تر فانه **فائدة تالفة** قد تحفظ ان بالذهن وهي المحفظة من المشقة وح قيل عمله وبه عمل عنه فيكون اسمها وخبرها فروعين على الابتداء به والخبرية وح يلزم ان يدخل اللام على خبره وبتمى اللام الفارقة لانهما تفرق بين ان المحفظة وان الثابتة مثل ان هذا الشئ

سؤال آخر

سؤال آخر

وظاهر ان نسبة الخمسة الى الثلاثة كنسبة اثنين الى واحد وخمس اذ الخمسة مثل الثلاثة و
 ثلثا فانك ان الرطلان مثل درهم وخمس وثلثاه ولو قبل كد رطل بدرهمين فالجهد لو لم يكن
 وهو الثالث فاقسم سطح الطرفين وهو عشرة على الثاني وهو الثلاثة يخرج ثلثة وثلثها
 مثل اثنين وثلثاه كما ان الخمسة كن بالنسبة الى الثلاثة ومن هنا اخذ قولهم تضرب احوال
 في غير جنسه وتقسم الحاصل على جنسه **وقااعدة الخطابين** فهنا تقرر
 الجهد لو ما شئت فسمه المفروض الاول وتضرب فيه بحسب السؤال فان طابق فهو المطلوب
 وان اخطأ بزيادة عن المطلوب عنه ونقصان فهو الخطأ الاول ثم تقرر ان آخر وهو المفروض الثاني
 فان اخطأ فهو الخطأ الثاني ثم تضرب المفروض الاول في الخطأ الثاني وتسمه المحفوظ الاول
 والمفروض الثاني في الخطأ الاول وتسمه المفروض الثاني فان كان الخطأان زائدين وانما هو
 فاقسم الفضل بين المحفوظين على الفضل بين الخطابين وان اختلفا فجمع المحفوظين على المجموع
 الخطابين ليخرج المحصول فلو قبل اي عدد اذ اريد عليه ثلثاه ودرهم حصل عشرة فان فرضته
 تسعة فالخطأ الاول ستة زائدة او ستة فالخطأ الثاني واحد زائدة فالمحفوظ الاول
 تسعة حاصلة من ضرب المفروض الاول وهو التسعة في الخطأ الثاني وهو واحد والمحفوظ
 الثاني ستة وثلثون حاصلة من ضرب المفروض الثاني وهو الستة في الخطأ الثاني وهو الستة وهو الستة
 ايضا ولكون الخطابين زائدين تقسم الفضل بين المحفوظين وهو سبعة وعشرون على الفضل
 بين الخطابين وهو خمسة يكون الخارج من القسمة خمسة وخمسين ولو قبل اي عدد زيد عليه
 وعلى الحاصل ثلثة اعمامه ونقص من المجموع خمسة دراهم عاد الاول اي الذي كان قبل زيادة
 الربع فلوفرضه اربعة اخطأ ب واحد ناقص او ثمانية فثلثة زائدة ويكون الخطابين
 مختلفين يقسم مجموع المحفوظين وهو عشرين على مجموع الخطابين وهو اربعة يكون الخارج
 خمسة وهو المطلوب **واما العمل بالعكس** ويسمى بالتحليل والتعاكس اي
 وهو العمل بعكس ما اعطاه السائل فان ضعف فضع او زاد فانقص او ضرب فاقسم او جدد فزج
 او عكس فاعكس مبتدا من آخر السؤال ليحصل الجواب فلو قبل اي عدد لو ضرب في نفسه زيد على

ينبغي ان
 يتقوا على
 العمل

يعتبر العمل
 بالعكس

الحاصل اثنان وضعف زيد على الحاصل ثلثة مدام ومنه الحق على خمسة وضرب الخارج على عشرة
 حصل خمسة ناقص الخمسين على العشرة واضرب الخمسة في مثلها وانقص من الحاصل ثلثة وضرب
 الاثنين والعشرين وانقص من واحد عشر اثنين وحذف التسعة وهو الثلثة جواب لو قبل التي
 عدد لو زيد عليه نصفه واربعه دواهم وعلى الحاصل كان بلغ عشرين فانقص الاربعه العشر
 ثم انقص ثلث ستة عشر منها لانه النصف المزد فانه اذا زيد على الشيء نصفه كان مثل المجموع مساويا
 للنصف المزد هكذا على اي حال وانقص ولو زيد عليه ثلثة كان ربع المجموع مساويا لثلث الشيء
 وهكذا وعلى اي حال اذا انقص ثلث ستة عشر منه بقى عشر وثلثان ثم انقص منه اربعة ومن الباقية
 ثلثة لما ذكر بقى اربعة واربعه اثناع وهو الجواب **واما الجبر والمقابلة**
 فيها نه يتوقف على مقدار ما هي ان الجبر هو قول في الجبر والمقابلة بنى شيئا وجد او مضروب
 في نفسه فالأدوية كعبا وفيه مال مال وفيه مال كعب فيه كعب فيه مائتين وكعبا وفيه
 مال كعب كعب فيه كعب كعب هكذا الى غير النهاية فمابع المرات مال مال الكعب فائنها
 مال كعب الكعب فائنها مائتين وكعب الكعب هكذا والكلمة مناسبة صعودا ونزولا فبقية
 المال الى الكعب كنسبة الكعب الى المال والمال الى الشيء والشيء الواحد والواحد الى الجزء الشيء وجزء
 الشيء الى الجزء المال وجزء المال الى الجزء الكعب وجزء الكعب الى جزء مال المال وهكذا وجزء كل مرتبة
 ما يكون نسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى تلك المرتبة فيكون الواحد واسطة في النسبة وتوضع
 بين جزء كل مرتبة وتلك المرتبة وعلى هذا لو كان الشيء ثلثة فجزءه ثلث اذ نسبة الثلث الى الواحد
 كنسبة الواحد الى الثلثة التي هي الشيء وجزء المال تبع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى
 التسعة التي هي المال وجزء الكعب ثلث تبع اذ نسبته الى الواحد كنسبة الواحد الى التسعة والهي
 التي هي الكعب هكذا وعلى هذا جزء الشيء بالنسبة الى الواحد كنسبة الواحد الى الشيء وجزء المال
 بالنسبة الى الجزء الشيء تلك النسبة بعينها وجزء الكعب بالنسبة الى الجزء المال تلك النسبة بعينها
 جزء مائتين بالنسبة الى الجزء الكعب تلك النسبة وهكذا الى غير النهاية واذا اردت ضرب بغير آخر
 فاذا كانا في طرف واحد فاجمع مراتبهما وحاصل الضرب متى المجموع كمال الكعب في مال الكعب

الربح والخسارة

الأول خمس في الثاني سباعي والجمع اثنا عشر والخاص كعب كعب الكعب وهو في
 عشرة جزء مال الكعب في جزء الكعب الأول خمس في الثاني ثلاثي والخاص جزء مال كعب هو
 في الثامنة اوق طرفين فالخاص من جنس الفضل في الطرف في الفضل فجزء مال المال في مال
 الخاص كعب جزء كعب الكعب في مال مال الكعب الخاص جزء المال وان لم يكن فضل فالخاص
 من جنس واحد واذا اردت قسمة جنس في اخر فهو على عكس الضرب يعني اذا كان المقسوم والمقسوم
 عليه في طرف واحد اخذنا الفضل فان كان الفضل للمقسوم كان الخارج في مرتبة تلك القسمة
 اي مرتبة الفضل في هذا الطرف صعودا او نزولا وان كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في مرتبة
 الفضل من الطرف الاخر مثاله قسمنا مال كعب على مال كعب المقسوم في المرتبة الثامنة من
 الصعود والمقسوم عليه في الخامسة من الفضل ثلثة وهو من جانب المقسوم فالخارج ما في المرتبة
 الثالثة من الصعود وهو الكعب لو عكسنا صار الفضل للمقسوم عليه فالخارج ما في المرتبة
 الثالثة في طرف النزول وهو جزء الكعب مثال اخر من طرف الصعود قسمنا مال الكعب على الكعب
 والمقسوم في المرتبة الخامسة من الصعود والمقسوم عليه في الثالثة والفضل للمقسوم وهو اثنان
 فخارج القسمة في المرتبة الثامنة من هذا الطرف اعني طرف الصعود وهو المال ولو عكسنا وصار
 الفضل للمقسوم عليه كان الخارج جزء مال اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كلاهما في طرف الصعود
 واما اذا كان كلاهما في طرف النزول مثاله قسمنا جزء مال الكعب على جزء الكعب المقسوم في المرتبة
 الخامسة من النزول والمقسوم عليه في الثالثة من الفضل اثنان وهو المقسوم فالخارج في المرتبة
 الثامنة من هذا الطرف اعني طرف النزول وهو جزء المال ولو عكسنا اي قسمنا جزء الكعب على جزء
 مال الكعب كان الفضل للمقسوم عليه كان الخارج في المرتبة الثامنة من الطرف الاخر اعني طرف الصعود
 وهو المال واما اذا كان المقسوم والمقسوم عليه كل منهما في طرف مجعنا طرقتها وكان الخارج في
 مرتبة ذلك العدد من طرف المقسوم مظهر مثاله قسمنا جزء مال الكعب على كعب الكعب مجعنا الخمسة
 والستة حصل احد عشر فالخارج ما في تلك المرتبة من جانب المقسوم وهو جزء مال كعب كعب
 بالعكس مال كعب كعب كعب مثال اخر قسمنا مال الكعب على جزء الكعب حصل الخارج مال كعب الكعب

عكسنا حصل الخارج جزءا لكعب كعب المثل يمكن فصل الخارج من جنس الواحد والشيء
 الخارج من القسمة في صورة الاختلاف في الطرف من جانب المقسوم صعودا ونزولا يظهر هذا الحق
 تعريف كل ضرب ضرب القسمة وكونها هكذا لم يورد كل من الضرر والضرب والمقسوم والمقسوم
 عليه في هذا الباب حتى اصطلاح الجبر بالمقابلة الى الاعداد الصغرى في جانب المقسوم الى الكسور
 في جانب الشزول على النسبة التي بينهما كان الحاصل والخارج على ما تقتضيه القواعد الحسابية
 الضرب والقسمة وكان الحاصل والخارج مطابقا لما بارأه من الخارج اصله في اصطلاح
 الجبر والمقابلة مثلاً اذا فرض الشيء ثلاثة يكون المال تسعا والكعب سبعة وعشرين وجزاؤه
 ثلثا وجزء المال تسعا وجزء الكعب ثلثه تسع فحاصل ضرب الثلثة في نفسها هو التسعة التي بارأه
 المال كما ان حاصل ضرب الشيء في نفسه هو المال وحاصل ضرب الثلثة في التسعة هو سبعة
 وعشرون التي بارأه الكعب كما ان حاصل ضرب الشيء في المال هو الكعب فحاصل ضرب الثلثة في
 بارأه جزء الشيء في نفسه هو التسع الذي بارأه جزء المال كما ان حاصل ضرب جزء الشيء في نفسه هو
 جزء المال وحاصل ضرب الثلث في التسع هو الثلث الذي بارأه جزء الكعب كما ان حاصل ضرب
 الشيء في جزء المال هو جزء الكعب فحاصل ضرب الثلث في التسع هو الثلث الذي بارأه جزء الكعب كما ان حاصل ضرب
 في الطرف الاختلاف فيه وكذلك حال القسمة صعودا ونزولا مع الاتفاق والاختلاف مشتم
 لما كانت الجبريات التي انقصت اليها انكار الحكماء مخصصة في المسائل الست الاربعة وكان بناؤها
 على الاعداد والاشياء والاسماء والاستخراج المثلثة على ضرب بعض هذه الاجناس في
 بعض او قسمة بعضها على بعض وقد يقع في احد الطرفين او كلاهما استثناء وبني المستثنى
 منه زائدا والمستثنى ناقصا وضرب الزائد في مثله والناقص في مثله زائد والمختلفين ناقصا
 فاذا اردت الضرب لضرب الاجناس بعضها في بعض والمستثنى الناقص من الزائد فضررب عشرة
 اعداد وثنى في عشرة اعداد الاثنى مائة اعداد الا انما الاضرب عشرة اعداد في عشرة اعداد مائة اعداد
 وهو زائد وضرب ثنى في عشرة اعداد عشرة اعداد وهي اربعة وضرب ثنى في الاثنى اربعة
 وهو ناقص وضرب ثلاثى في عشرة اعداد اربعة اعداد وهو اربعة ناقص فاذا نقص عشرة اعداد

الناقصة من عشرة اعداد الزائدة يبقى مائة اعداد الزائدة والاموال الناقصة ومضروب خمسة
 اعداد الاشياء في سبعة اعداد الاشياء خمسة وثلاثون عددا واما الالف عشرون
 ظاهر كما ذكر ومضروب اربعة اموال وستة اعداد الاشياء في ثلثة اشياء الائمة اعداد
 اثنا عشر كعبا وثمانية وعشرون شيئا الائمة وعشرين مالا وثلثين عددا ومضروب مالا في
 الشيء كعب مضرب اربعة اموال في ثلثة اشياء اثنا عشر كعبا وهو زائد ومضروب ستة اعداد
 في ثلثة اشياء ثمانية عشر شيئا هو وهو اتم زائد ومضروب الاشياء في الائمة اعداد عشر
 اشياء وهو اتم زائد مجموع الاشياء الزائدة ثمانية وعشرون ومضروب اربعة اموال في الائمة
 اعداد الاعداد مالا وهو ناقص ومضروب ستة اعداد في الائمة اعداد الاملون عددا هو
 اتم ناقص ومضروب الاشياء في ثلثة اشياء الائمة اموال وهو اتم ناقص مجموع اموال
 الناقصة الائمة وعشرون مالا فالاحاصل اثنا عشر وثمانية وعشرون شيئا الائمة وعشرون
 مالا وثلثين عددا واذا ارتفعت القيمة يطلب ما اذا ضرب في المقسوم عليه ساوى المقسوم فمضرب
 عدد جنس المقسوم على عدد جنس المقسوم عليه فيخرج عدد الخارج من الجنس الذي علم سابقا
 من التفصيل المذكور **والذي اعرف** تلك المقدمات **فاعلم** ان كل مجموع
 يتخرج بالجبر والمقابلة فاما يكون باحدى المسائل الست التي تسمى ثلثة منها بالمفردات و
 ثلثة اخرى بالمقررات اذ لم تصل افكار المحاسبين الى اكثر منها والعمل المشترك في الكل بعد
 السؤال عن الجهول ان فرض المجموع شيئا ونعمل ما نقتضيه السؤال الكافي ذلك السؤال
 لينتهي الى المعادلة والطريق ذو الاستثناء بكل واحد مثل ذلك على الاخر وهو الجبر والاعتماد
 التجانس المتساوية في الطرفين نقطتها وهو المقابلة وقد عرفت ان بناء الجبر والمقابلة
 على جناس ثلثة وهي الاعداد والاشياء والاموال فالمعادلة اما بين جنس وجنس هي ثلثة
 السمة بالمفردات التي يقع المعادلة في اولها بين الاعداد والاشياء وفي الثانية بين الاشياء و
 والاموال وفي الثالثة بين الاعداد والاموال او بين جنس وجنس وهي ثلثة السمة
 بالمقررات التي يقع المعادلة في اولها بين العدد وبين الاشياء والاموال وفي الثانية بين الاشياء

وبين العدد والاموال وفي الثالثة بين الاموال وبين العدد والاشياء وفي كل مرتبة عمل مما
يحصل به المطا فالاولى من المفردات وهي التي ينتهي فيها العمل المشترك الى المعادلة بين العدد
والاشياء فبعدل عدد اشياء والعمل الخاص فيها ان تقسم العدد على عدد الاشياء فيخرج كثر
المجهول مثاله اقرن زيد بالف ونصف ما لعمرو ولعمرو بالف الا نصف ما لزيد فكل منهما فاقترن
ما لزيد شيئا فلعمر والف الا نصف شيء فزيد الف وخمسة امة الاربع شيء وهو بعدل شيئا
وبعد الجبر اسقاط الاربع شيء وزيادة ربع شيء على الطرفين الاخر بعدل الف وخمسة امة شيئا
وربعا واذا قسمنا الف وخمسة امة على واحد ودع اعني عدد الاشياء يخرج الف مائتان فزيد
الف مائتان ولعمرو اربعة امة **الثابتة من المفردات** ان يقع المقابلة بين
الاشياء والاموال فتعدل اشياء اموالا فاقسم عدد الاشياء على عدد الاموال فيخرج كثر
المجهول مثلها اولاد انتصوا تركه ابيهم وكان الذناير بان اخذ الواحد بنا واولاد اخرين بنا
والاخر ثلثة وهكذا بزيد واحد فاسترد الحاكم ما اخذنا وقمة بينهم بالسوية فاصاب كل واحد
سبعة فكم الاولاد والذناير قال شيخنا الجليل عليه الرحمة في استخراج فرض الذناير شيئا واخذ
طرفه اعني واحدا وشيئا واضرب في نصف الشيء يحصل نصف مال ونصف شيء لان مضروب الواحد
في نصف الشيء هو نصف الشيء ومضروب الشيء في نصف الشيء هو نصف المال وهو اعني نصف مال
نصف شيء هو عدد الذناير اذ مضروب الواحد مع اي عدد في نصف هذا العدد بنا وى مجموع
الاعداد المتوالية مع الواحد اليه فاقسم عدد الذناير على شيء هو عدد الجماعة كما قال السافل فافتر
السبعة في كثر شيء وهو المقصود عليه يحصل سبعة شيئا بعدل نصف مال ونصف شيء مال او شيئا او
اسقاط الشيء من مال وبشيء وكذا من اربعة عشر شيئا يبقى في احد الطرفين مال واحد في اخر ثلثة عشر
شيئا فال بعدل ثلثة عشر شيئا فالشيء ثلثة عشر وهي عدل الاولاد واذ اضربناه في سبعة يحصل
احد تسعون وهو عدد الذناير ولا يخفى ان المطابق للعمل المذكور ان نفرض عدد الاولاد شيئا
لا عدد الذناير اذ من جمع عدد الاولاد يحصل عدد الذناير وليس يحصل عدد الذناير من جميع
عددها فان اللازم من القواعد المذكورة وهو كون مضروب الواحد مع اي عدد في نصف العدد
مناو

فبعدل الجبر والمقابلة يتكامل
سبعة اشياء اربعة عشر شيئا
وتكامل نصف مال ونصف شيء

مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد اليه وان يكون مضروب الواحد مع عدد الجماعة ونصف
 عددهم مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى هذا العددي عدد الجماعة وهذه الأعداد
 المجموعة هي عدد الذانبر وليس مضروب الواحد مع عدد الذانبر في نصف عددها مساوياً لمجموع
 الأعداد المتوالية من الواحد اليه الى عدد الذانبر فاتها أكثر من عدد الذانبر بكثير مثلاً اذا
 فرض ان عدد الذانبر خمسة وخمسون وعدد الاولاد عشرة فلا ينبغي ان مضروب الواحد مع العشرة في
 نصف العشرة مساوياً لمجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى العشرة وهو خمسة وخمسون وهو عدد
 الذانبر وليس مضروب الواحد مع عدد الذانبر اعني خمسة وخمسين في نصف خمسة وخمسين هو
 بعينه خمسة وخمسين التي هي عدد الذانبر وعلى هذا ما ذكره شيخنا المذكور من فرض الذانبر شيئاً
 وضرب الواحد مع الشيء في نصف الشيء وكون الحاصل اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الذانبر
 غير صحيح والتحقق في هذا المقام انه يمكن ان يفرض كل فرد الذانبر الاولاد شيئاً والعمل الذي ذكره
 الشيخ وهو المطابق لفرض الاولاد شيئاً كما صرح به اخيراً بان الشيء هو عدد الجماعة وينبغي ان يوضح
 اننا نفرض عدد الاولاد شيئاً ونأخذ طويلاً اعني الواحد والشيء ونضرب في نصف الشيء يحصل نصف مال
 ونصف شيء ونسأوي مجموع الأعداد المتوالية من الواحد الى الشيء الذي هو عدد الجماعة للقاعدة المذكورة
 فلهذا المجموع اعني نصف مال ونصف شيء هو عدد الذانبر وظاهره ان لو قسم عدد الذانبر على الشيء فلهذا
 هو عدد الجماعة يخرج سبعة كما قال السائل على تعريف القسمة اذا ضرب السبعة اعني الخارج من القسمة
 في الشيء اعني المقسوم عليه يحصل المقسوم سبعة اشياء ولكون المقسوم هو عدد الذانبر ونصف مال
 ونصف شيء بعد سبعة اشياء نصف مال ونصف شيء وبعد الجبر يتكامل سبعة اشياء بان يصير
 اربعة عشر وتكمل نصف مال ونصف شيء بان يجعله الاولاد شيئاً والمقابلة باسقاط شيء من الطرفين
 بعد مال ثلثة عشر شيئاً فاذا قسمنا ثلثة عشر على الواحد الذي هو عدد المال يخرج ثلثة عشر وهو
 الجهول اعني عدد الاولاد واذا ضربناه في سبعة يحصل احد وتسعون وهو عدد الذانبر وهذا على تقدير
 فرض عدد الاولاد شيئاً ويمكن كما استبراه ان يفرض عدد الذانبر شيئاً والعلم ان قسم الشيء الذي هو
 عدد الذانبر على سبعة فخرج سبع الشيء أي جزء من اربعة عشر جزءاً من الشيء وسبع نصف السبع فمال

اى جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وتكتب صورها هكذا **سنة** **سنة** وهذا الخط
 هو عدد الذانبر فيقال للشيء الذي هو عدد الذانبر بالفرض **سنة** **سنة** **سنة** **سنة** **سنة** **سنة**
 الشيء بمسباربعة عشر شيئا معادلة لشيء واربعة عشر جزء من ثمانية وتسعين جزء من المال وبعد تكبير
 المال بضرب تسعة في الطرفين يحصل التكبير والتحويل الى تلك النسبة بمسبار واحد معادلة لـ
 وتسعين شيئا فاذا قسمنا عدد الاشياء اعني واحدا وتسعين على عدد المال وهو الواحد يخرج احد
 وتسعون وهو عدد المجهول الذي فرض شيئا اعني عدد الذانبر واذا قسمنا عدد الذانبر اثنى تسعة
 وتسعين على التسعة يخرج عدد الاولاد اعني ثلثة عشر وهو المظا هذا ويمكن ان يتضح امثال هذا
 السؤال بالخطاين بان نفرض الاولاد خمسة فالخطا الاول اربعة ناقصة لان نصيب كل واحد ثلثة
 من خمسة عشر القسمة من قاعدة النظم الطبعي اى حصلت من الواحد الى خمسة والخال اربعة
 يكون نصيب كل واحد تسعة ثم نفرض الاولاد تسعة فالخطا الثاني اثنان كما اى ناقصا المحفوظ الاول
 عشرة والثاني ستة فليكون الخطاين كليهما ناقصين نأخذ الفضل بين المحفوظين وهو ستة
 وعشرون ونقسمه على الفضل بين الخطاين وهو اثنان فيخرج ثلثة عشر وهو المطلوب وفي مثل
 هذا السؤال طريق اخر اسهل واخصر وهو ان يضعف خارج القسمة اى ما اعطاه السائل فالخامس
 واحدا هو المطلوب فيقال المثال المذكور اذا ضعف التسعة الى اعطاء السائل ونقص منه واحد
 يحصل ثلثة عشر وهو المطلوب **الثالث من المسئلة** ان يقع المعادلة بين
 العدد والاموال فيعدل عدد الاموال فيقسم العدد على عدد الاموال فيجد الخارج هو الشيء المجهول
 مثالها افرز بذاكثر المالين الذين مجموعها عشرون ومسطحها ستة وتسعون فافرض احد
 المالين عشرة وشيئا والاخر عشرة الاشياء فالمجهول هو الشيء ومسطحها اعني مضروب احد المالين
 الاخر مائة الامالا اذ مضروب عشرة في عشرة مائة ومضروب شيء في الاشياء الامال ومضروب الشيء
 في عشرة عشرة اشياء ومضروب العشرة في الاشياء عشرة الاشياء وهما اى عشرة اشياء وعشرة الامال
 شيء يتساطان فيبقى الحاصل مائة الامالا بمائة ستة وتسعين كما قال السائل ونقسم
 باسقاط الامال من احد الطرفين وزيادة مال على الطرف الاخر والتعاقبلة بنقصان ستة وتسعين

مزانة بعدل المال اربعة فاذا قسم الاربعة على واحد هو عدد المال يخرج الاربعة اربعة وحدة الخارج ^{ثلاثة}
وهو الشيء المجهول عشرة وثنى اثناعشر وهو اكثر المائتين عشرة الاشياء ثمانية وهو اقلها فاكثر
المائتين الذي هو المقرب لزيد اثناعشر وظ ان مضروب ثمانية في اثناعشر هو ستة وتسعون ^{هذا}
ولو ابدل الستة والتسعون بخمسة وسبعين يخرج الشيء خمسة واكثر المائتين خمسة عشر والاك
خمسة ولو قال مجموعهما عشرون وسطهما تسعة عشر فبعد الجبر والمقابلة يعادل المال احدى ثمانية
فاذا قسم احد ثمانين على الواحد يخرج اربعة احد ثمانون وجذر تسعة وهو الشيء المجهول فاكثر المائتين
تسعة عشر والاخر واحد **واقاما المقترنات في الالف** ان يقع المقادير بين
العدد وبين الاشياء والاموال فيعادل عدد اشياء اموالا فكل المال واحد ان كان اقل منه ودره
البر ان كان اكثر وحول العدد والاشياء الى تلك النسبة بقسمة عدد كل على عدد الاموال ثم يرفع
عدد الاشياء ودره على العدد وانقص من جذر المجموع نصف عدد الاشياء ليقع عدد المجهول مثاله
اقل لزيد من العشرة فمجموع مربعه ومضروب في نصف باقيا اثناعشر فافرضه شيئا فخرج مال ونصف
القسم الاخر خمسة الا نصف ثنى ومضروب الشيء فيه خمسة شيئا الا نصف قال واذا اسقط من المال نصفه
لتكمل تحت اشياء يعادل نصف مال وخمسة شيئا اثنى عشر قال وعشرة اشياء يعادل اربعة عشر شيئا
نقصنا نصف عدد الاشياء فخرج مجموع مربع نصف عدد الاشياء والعدد بقي اثنان وهو المقربة
وتوضحه ان مربع نصف عدد الاشياء خمسة وعشرون ويزاد للعدد عليه مربعة خمسة واربعين
وجذره سبعة فنقصنا منه نصف عدد الاشياء اعني خمسة بقي اثنان وهو المطلوب هذا المثال
انما هو للتكامل واما الرد مثاله عدد ضرب في نفسه وزيده على الحاصل ضعفه واضعف المجموع الى
مضروب العدد في اثنى عشر حصل ثلثة وستون فبعد العمل ينتهي الى ثلثة اموال واثناعشر شيئا
تعدل ثلثة وستين وتبعد الرد مال واربعة اشياء تعدل احدى وعشرين وعند تمام العمل بقي ثلثة
وهو المطلوب **والثانية** فيها ان يقع المقابلة بين الاشياء وبين العدد والاموال
فاشياء تعدل عددا واموالا فبعد التكامل والرد تنقص العدد من مربع نصف عدد الاشياء فزيد
جذرها الباقي على نصفها او تنقص منها فالحاصل هو الشيء مثالها عدد ضرب في نفسه وزيده على الحاصل

اشباع حصل خمسة امثال العدد فافترض عدد شيئا واضربك الشيء في نفسه يحصل نصف مال واذا
 زيد عليه اشباعا فالحاصل نصف مال واشباعا وعيدل خمسة اشياء التي هي خمسة امثال
 الشيء المفروض وبعد التكميل بعدل مال واربعه وعشرون عشرا اشياء فانقص العدد اعني الاربعه
 والعشرين من مربع الخمسة التي هي نصف عدد الاشياء يبقى واحدا ويجزء ايضا واحدا فان ذبته على
 او نقصته منها يحصل ستة واربعه وهو المطلوب ولا يخفى انه يمكن ان يخرج بهذه المسئلة اي الاشياء
 من المقترنات كلما يمكن استخراجها بالتأني من المفردات فامثال الذي تقدم فيها هو قولنا اقرن بكذا كثر
 المائتين الذين مجموعها عشرون ومسطحها ستة وتسعون اذا اردنا ان نستخرج بهذه المسئلة اي
 بالتأني من المقترنات نفرض احد المائتين شيئا والاخر عشرون الاشياء فسطحها عشرون شيئا والا
 مالا بعدل ستة وتسعين وبعد التكميل بعدل عشرون شيئا ستة وتسعين مالا فاذا انقصنا العدد
 وهو ستة وتسعون من مربع العشرة التي هي نصف عدد الاشياء ما عني مائة يبقى اربعة وعشرون شيئا
 فاذا زهد هذا الجند على نصف عدد الاشياء او نقص منه يحصل اثنا عشر وثمانية وهو المطلوب

الثالث منها اموال تعدل عددا واشياء فبعد التكميل او الرز يدرب ربع نصف عدد الاشياء
 على العدد وجند المجموع على نصف عدد الاشياء فالجتميع الشيء الجهمول مثلهما عدد نقص من مربع
 وزيد الباقي على المربع حصل العشرة فافترض العدد الجهمول شيئا واضرب في نفسه يحصل المال ونقص
 الشيء من المال الذي هو مربعه وزيد الباقي وهو المال اشياء على المربع فيعادل لان الاشياء ثمانية
 فيعد الجبر اسقاط الاشياء وزيادة الشيء على الطرفين الاخر والرد يحصل المائتين مالا والعشرة خمسة
 والثمن نصف شيء يعادل مالا خمسة اعداد ونصف شيء ومربع نصف عدد الاشياء ربع المربع فاذا زيد عليه
 العدد اعني الخمسة بصير خمسة ونصف ثمن وجند اثنان وربع فاذا زيد عليه ربع عدد الاشياء وهو
 الربع يحصل اثنان ونصف وهو المطلوب لان مربعه ستة وربع فاذا نقصنا منه اثنين ونصف يبقى ثلثة
 وثلثة ارباع فاذا زدنا ذلك على ستة وربع يحصل عشرة وقد تشر بذلك ما اردنا ابراه من المسائل
 التي هي ثلثات وان تعلم ان الاشكال في استخراج الجهمولات بهذه المسائل الست انها وفي يحصل ثلثا
 والعمل بانقصه النوال حتى يودي اليها اذا العمل الذي يودي الى المعادلة مختلفة باختلاف الامور

فصل في النظر في حدس من آيات اعطاء السائل وصرفه لمن ينال مني المال
 من الوسائل واما العمل الخاص بكل تلك المسائل التي بعد حصول المعادلة فهو من ظاهر معتق لا
 معوية فيه **وقد نظرت** هذه المسائل التسباغها الخاصة بالفتية **فقبل**
 في الاول من المقترحات درجيد مقابله چه كرد بد قسم اشياء و عدد سبران كن تقسم چون
 مال عدل شد قسمت كن آن شئ مال و حفظ كن ان تقسم **وفي الثالثة** **فقبل**
 كمال و عدد عدل كرد في الحال تقسم نهائي عدد را بر مال بر كن و بركه خارج قسمت كان چند ترا
 جواب باشد سوال **وفي الاولى من المقترحات** جوز كشت عدل مال و
 اشياء را افزای عدد بر آن مربع و انگاه از چند جمع مضاعفا كن بجهول خود آن زمان
 و باقیش بخواه **وقبل فيها ايضا** چون شد عدلت عدل مال و اشياء و ثوبا
 مضاعف تو بنز تر مربع نما و افزای عدد بعد از تمامي بر كبر و ان نصف كن و جذر و باقی منها
وقبل في الثالثة هكذا در مقترحات جبر از بعد و تكامل تا جواب
 اين را بنما اصفا مضاعف عدد اشياء در مربع كن در اول و عدد الثالث از بعد افزا كن و عدد
 از روی در مسئله ثان در مجموع و باقی كن جذر و در آن پیدا در اول و در ثالث تا شئ بدست آید
 فان جذر كن افزا نصف عدد اشياء و افزا و بگاه آن جذر و ان نصف كره شد مذکور تا هر دو
 جواب باشد در مسئله وسطی **واذا عرفت** و ان عرفت هذه القواعد الاربعة اعني الاربعة
 المتناسبة و الخطاين و العمل بالعكس و الجبر و المراقبة **فاعلم** ان ما يستخرج منها من
 المشكلات الحسابية بعضها تمام يمكن ان يستخرج من الاربعة وبعضها من الثلاث و الاثنین منها و بعضها
 يتعين استخراج من واحدة منها و نحن نذكر هنا بذة من تلك الاسئلة الحسابية مما يتكرر منه
 السؤال و اشتهر الاشكال بالعربية او الفارسية نثرا و نظما حتى يحصل القرب و الاحاطة للطلاب
 و يسهل عليهم استخراج الجميع **وهنا** مسألة مشهورة قد ذكرناها في الفسحة مختلفة قد
 ذكرها العلامة الطوسي في رسالته الجبرية في لباس لا مناسبة له بالمباحث الفقهية و ذكرها العلامة
 الحلبي في كتاب النجاة بعد ان كانا لباسا فقهيا مناسب مجتلي و ذكرها شيخنا البهائي في العمل
 بهذا

بعد ان كانا بالاساقفة ياتنا سبخت الظهارة فلفر بها على ما ذكره العلامة الحلي هو انه لو كان قطع
ارض بين شجرتين قلدها اربعة عشر ذراعا وطول احد الشجرتين ستة اذرع وطول الاخرى ثمانية فاجتاز
ظلي بينهما وطارا الى قمر الظلي طاران من راس الشجرتين بالسوية اي طارا الى البه طرانا متساويا بحجب المسافة
حتى تلاقيا عليه ثم بيعت القطعة من اثنين بينهما واحد صفقة واحدة لاحدهما فاصل الشجرة
القصيرة الى موضع الالتقاء اعني قمر الظلي والاخر منه الى اصل الشجرة الاخرى ثم حقي موضع الالتقاء
فاتي قد مر من الشجرة القصيرة الى موضع الالتقاء ومنه الى اصل الشجرة الطويلة من هذه الارض بقبرها
على ما ذكره شيخنا البهائي هو انه حوض مستطيل طوله اربعة عشر شبرا وعرضها ثلثة اشبار وعظمه
شبران وعلى طرفي طوله شجرتان طول احدهما ستة اشبار وطول الاخرى ثمانية فقط بفر جلد
مبته استوعب ودام الماء وانقسم به الماء الى قسمين احدهما ازبد من كروا الاخرى انقص منه ثم قطر
من القسم الذي على الشجرة القصيرة قطرة على الثوبين ومن القسم الذي على الطويلة قطرة على الثوبين
فطارا الى الجلد طاران من راسي الشجرتين طرانا متساويا بحجب المسافة حتى تلاقيا عليه اخذه وحفي
علينا مكانه الى الماء فلم يدر هل كان موضع الثلاثة اقرب الى القصير ام الى الطويلة فكيف السبيل الى
معرفة ذلك فبصلي في الثوب الطاهر ويجتنب النجس وهذا المسئلة مما يمكن ان يستخرج بالادلة
من المفردات وطريق الاستخراج على التقديرين ان نفرض ما بين اصل الشجرة القصيرة وموضع الالتقاء
شبرا وربعه مال ومربع القصيرة التي هي الستة ستة وثلاثون فيكون المجموع ثمانية وستة و
ثلثين وجدد المجموع مقدارا ما لا الطائر لانه وتر القامة فيكون مربعه تساويا لمربع ضلعيهما
بشكل العروس فحذر مربعه هو بعينه جذر الضلعين اعني القصير والساكنة التي بين اصلها و
موضع الالتقاء فالجذر شيء وستة فابين اصل الشجرة الطويلة وموضع الالتقاء اربعة عشر اشبرا
ومربعه مائة وتسعون ومال الا ثمانية وعشرين شبرا وكون الشجرة الطويلة ثمانية يكون مربعها اربع
وستون والمجموع مائتان وستون ومال الا ثمانية وعشرين شبرا وهو بعدد ما لا ستة وثلاثين
لتساوي الوترين حيث طارا بالسوية فان نادى بها موجب نادى رتيهما وهو موجب نادى مربع كثر
لمربع الضلعين وهو موجب نادى مجموع الضلعين لمجموع الضلعين اي المعادلة المذكورة فاذا جبروت

قابلة باسقاط الاثنا عشر من احد الطرفين وذا بقية على الطرف الاخر واسقاط المائتين
واسقاط الستة وثلاثين من اثنى عشر من باثنان واربعة وعشرون بعد ثمانية وعشرون شيئا
واذا تمنا مائتين واربعة وعشرين على ثمانية وعشرين يخرج ثمانية وهي بافرض شيئا
ما بين القصير وموضع الالتقاء ويبقى ما بين وبين الطويلة ستة فكل وتر عشرون ولا يخفى
يمكن ان يستخرج المطلوب من هذه المسئلة اعني ما بين اصل كل من الشجرتين وموضع الالتقاء
من مجرد شكل العروس من دون احتياج الى عمل الجبر والمقابلة اذ بعد قساي الوترين وكون
احد الضلعين ثمانية والاخر ستة وكون مربع الوتر مساويا لمربعي الضلعين يلزم مساواة
مجموع الضلعين لمجموع الضلعين فاذا كان احد الضلعين من مربع ثمانية واحدهما من الاخر
ستة يلزم منه ان يكونا الضلعان الباقيان منهما على عكس ذلك اي يكون الضلع الاخر من
المربع الذي احد ضلعيه ثمانية وستة ومن الذي احد ضلعيه ستة ثمانية حتى يلزم التساوي
واما اذا امكن تبين مقدار كل الساتين اي المساوية بين اصل القصير وموضع الالتقاء والمساوية
بينه وبين اصل الطويلة تجرد شكل العروس على النحو الذي قدناه فنعلم الطويلة للساتة الاولى
التي هي احد ضلعي المربعين من الثمانية التي هي احد ضلعي المربع الاخر نظرا لتساويهما في الضلعين
بل هذا الاحتياج الى تأمل وبذلك يظهر ان طريق معرفة اقربته موضع الالتقاء الى القصير والطويلة
امرين وان ما نظر القسم الذي بين القصير وموضع الجذر هو الازيد من الكبرياء في تأمل ويمكن
ان يستخرج هذه المسئلة بالخطاين ان يفرض ما بين القصير وموضع الالتقاء خمسة اشبار وهو
المعروض الاول فما بين الطويلة وبينه تسعة فربع الضلعين الاولين احد وستون ومربع الاخرين
مائة وخمسة اربعون والتفاضل بينهما هو الخطا الاول لانه يجب ان ادها لتساوي جذبيها اعني
الوترين لشكل العروس ثم يفرض اربعة فرعا الضلعين الاولين اثنان وخمسون ومربع الاخرين مائة
واربعة وستون والمحافظة الثاني ثلث مائة وستة وثلثون والفصل بين المحفوظين مائة
واربعة وعشرون وبين الخطاين ثمانية وعشرون وخارج القسمة ثمانية وهو ما بين الخطاين ثمانية
القصير وموضع الالتقاء فما بينه وبين الطويلة ستة وكل من الوترين عشرة وهو المطلوب

فانما الثاني لما ذكرنا من ان الخطاين هما الخطا الاول والخطا الثاني

حوض اوسل فيه اربعة انايب بملائي لحد هاني يوم والثانية في يومين والثالثة في ثلثة ايام
والرابعة في اربعة ايام فكم وقت بملي وبقرير ياخو بترتيب عليه فائدة شرعية حوض له اربعة انايب
بملا احدها كرا في يوم والاخر كرا في يومين والثالثة في ثلثة ايام والرابعة في اربعة ايام فكم وقت
الانايب في اربعة انايب في اول النهار دفعة واحدة وخلفان يتوضان ذلك الحوض في اول بلوغ ليلة
الكرية فاذا دان يعرف في وقت من النهار يبلغ الكرية لتوضا واستخرج هذه المسئلة ونظاؤها
بالاربعة المتناسبة في نهاية التهولة وطريقه ان يقي لا يقي ان الاربع في يوم واحد على التقدير الاول
تملاء مثل الحوض ونصف سدس وعلى الثاني بملا كرين ونصف سدس الكرية يوم واحد
الى اثنين ونصف السدس كنسبة الزمان المجهول الى الحوض والى كرا واحد المجهول احد كوسطها
فاذا ضرب واحد الطرفين وهو الواحد في الطرف الاخر وهو الواحد بقا كان الحاصل اربعة لحد
فاذا نسب الحاصل الى الوسط المعلوم وهو اثنان ونصف السدس كان النسبة بحسب وحسب خمس
اذا المنسوب اليه اعني الاثنين ونصف السدس خمسة وعشرون ونصف سدس المنسوب اعني
الواحد اثنا عشر نصف سدس وظاهر ان الثلثة عشر في خمسة وعشرين هي نسبة خمس وخمسة
الى الواحد فالوقت المطلوب بعد مضى خمس النهار وخمسة فاذ كان النهار اثني عشر ساعة
مثلا يتوضا بعد مضى خمس ساعات وخمسة ربعين دقيقة وست وثلاثين ثانية ويمكن ان يخرج
من المسئلة بوجه اخر من دون افتقاد الى اربعة متناسبة او غيرها من القواعد الاربع وهو انه لما
كانت الانايب الاربع تملاء في يوم ما هو ضعف ما بملا في الاولى ونصف سدس ما بملا

بأدلة ثلثة من أولى المفردات فإذا تمت الثلثة على الربع والسادس يخرج سبعة وخمسون وهو
 والخطأين فغير من الجهول اعني اشياء التكملة اثني عشر فإذا سقطت منها ثلثها وربعها بقي خمسة
 فالخطأ الاول اثنان وهو زاد ثم نقصه اربعة وعشرين ولما سقطت منها ثلثها وربعها بقي عشر
 فالخطأ الثاني سبعة وأثنان اتم والمحموظ الاول وهو مضروب لاثني عشر في سبعة اربعة وثلاثون
 والمحموظ الثاني وهو مضروب اربعة وعشرين في اثنين وثمانية واربعون والفضل بينهما اى بين
 المحموظين ستة وثلثون وبين الخطأين عفاة وإذا تمنا ستة وثلثين على عفاة يخرج ما تر
 اعني سبعة وخمسة وهو المطلوب وبالحسبيل يزبد على الثلثة مثلها وخمسها لان الثلث
 الربع من كل عدد بناوى ما بقى بعد نقصانها عنه ونمسيبة فان الثلث والربع من اثنى عشر اعني
 سبعة بناوى الخمسة وخمسها وإذا زدنا على الثلثة ثلثة وخمسة ثلثة اعني واحدا وخمسا
 يحصل سبعة وخمسة وهو المطلوب على ذلك امثاله فان المبارة ذلك ان نظرت النسبة بين الكو
 للقاء وبين ما بقى من الخرج المشترك وتزبد على العددين الذى اعطاه السائل بمقتضى تلك النسبة
 غنى المثال المذكور اخذت الكبير اعني الثلث والربع من الخرج المشترك اعني اثنى عشر حصل بقية
 وكان النسبة بينهما وبين ما بقى من اثنى عشر والمثل والخمسين اى كانت السبعة مثل الخمسة فزدد
 على الثلثة الذى اعطاهما السائل بمقتضى تلك النسبة اى زدت عليها مثلها وخمسها حصلت
 سبعة وخمسة **مثال اخر** يختلف فيه النسبة اى عدد اذا نقص منه نصفه وخمسة بقى منه
 اربعة اخذنا الخرج المشترك اعني العشرة واخذنا منها نصفها وخمسها اعني سبعة فكانت النسبة
 بينهما وبين ما بقى اعني ثلثة بالنصف والثلث اى كانت السبعة مثلى الثلثة وثلثها فزددنا على اعطاهما
 السائل اعني الاربعة بمقتضى تلك النسبة اى زدنا عليها مثلها اعني ثمانية وثلثها اعني واحدا وثلثا
 حصلت ثلثة عشر وثلث وهو المطلوب لانها اربعون ثلثا ونصفه وخمسة ثمانية وعشرون ثلثا وإذا
 نقصنا هاهنا من اربعين بقى اثنى عشر ثلثا وظاهر ان ثمانية وعشرين ثلثا تسعة من الصالح وثلثة واثني
 عشر ثلثا اربعة من الصالح فثبت ان ثلثة عشر وثلثا هو العدد الذى اذا نقص منه نصفه وخمسة
 تسعة وثلثا بقى اربعة **ومنها** زبد عمر وحضرا بربع وآية فقال زبد لعمر ان اعطيتنى

ثلاث مائة و زبد على مائة ثم لي ثمنها وقال عمر لزبد ان اعطيت في ربع مائة مائة و زبد على مائة
ثم لي ثمنها فكم مع كل منها وكم الثمن في الجهر تفرض مائة و زبد شيئا و مائة و مائة و ثلثة لاجل الثلث فاذا اخذ
زبد تلك مائة و اعني درهما كان معه شئ و درهم وهو الثمن و اذا اخذ عمر مائة و مائة و اعني ربع مائة
كان معه ثلثة دراهم و ربع شئ بعدل شيئا و درهما و بعدل المقابلة باسقاط ربع شئ و درهم
من كل فرطرين بعدل درهما و ثلثة ارباع شئ فاذا قسمنا درهمين على ثلثة ارباع يخرج درهمان
و ثلثان فالثني و درهما و ثلثان وهو ما لزبد و لعمر و الثلثة المذكورة فاذا صححت الكسور لسهولة
الحساب في النسبة يجعل كل درهم اثنا ثلثة كان مع زبد ثمانية و مع عمر تسعة و كان الثمن
احد عشر لان الثمانية مع تلك التسعة احد عشر و التسعة و ربع ثمانية اربعة احد عشر و لا يخفى
ان من هذا العمل على كون الثمن اقل عدد يتحقق فيه هذه النسبة اذ لا ينبغي وجود عدد كثر
اذا فرضت ثمانية يتحقق فيه هذه النسبة اى يكون كل منها مساويا لمائة احد مائة و ثلثة مائة
الاخر و لمائة الاخر مائة و ربع مائة الاول مثلا اذا كان مع لزبد تسعة عشر و لعمر ثمانية عشر و الثمن
اشين و عشرين يصدق ان مائة و زبد اذ زبد عليه ثلثة مائة و هو تسعة و عشرين و ان مائة و
اذا زبد عليه ربع مائة و زبد اعني اربعة و عشرين الثمن تسعة هذه المسئلة سبالة اى يمكن ان يخرج
بطرق كثيرة و لها و امثالا طريق في غاية السهولة و ذكرها المحقق الطوسي و هي ان تقسم من سطح
مخرج الكسرين واحدا ابدا ببقية ثمن الذابية ثم تقط الكسرين ببقية مائة احد فها ثم الاخر ببقية مائة
الاخر ففي المثال تنقص مائة عشر التي هي مخرج الكسرين في مخرج الاخر واحد يحصل
احد عشر و هو الثمن ثم تقسم منه اى مائة عشر احد الكسرين اعني ثلثة مثلا و هو اربعة يحصل
ثمانية و هو مائة احد فها ثم تقسم منه اربعة الكسرين الاخر اعني اربعة و هو ثلثة يحصل تسعة و هو
مائة الاخر و منها ان قبل اتم العشر ببقية ثمن يكون الفضل بينهما بمائة في الجهر
تفرض الاقل شيئا فالاكثر شئ و مائة و الاكثر شيئا و مائة و الاقل شيئا و بعدل المقابلة
باسقاط الخمسة من كل منهما بعدل شيئا و خمسة فاذا قسم الخمسة على اثنين يخرج اثنان و نصف و هو
الشئ الجهول اعني اقل الاقل فالاكثر سبعة و نصف و ظاهر ان الفضل بين سبعة و نصف و اثنين

ونصف خمسة وبالخطابين نفر من الأول ثلاثة فالخطا الأول واحد ناقص ثم أربعة فالخطا الثاني ثلاثة
 ناقصة والفضل بين المحفوظين خمسة وبين الخطابين اثنان والخارج من القسمة الفضل الأول
 على الثاني اثنان ونصف وهو المطلوب بوجه آخر لما كان الفضل بين قسمي كل عدد ضعف الفضل بين
 نصفه وبين كل منهما فاما اذا زدت نصف هذا الفضل اعني اثنان ونصف على نصف العدد الذي هو
 العشرة اعني الخمسة يحصل الاكثر وهو سبعة ونصف اذا انقصته منه بقي الاقل وهو اثنان ونصف
ومنها ربع مركز في حوض والخارج عاشرًا منه خمسة اذ ربع مال مع ثبات طرفه حتى لا ي
 راسه سطح الماء مكان البعد بين مطلع من الماء وموضع ملاقات باسم له عشرة اذ ربع كم طول الخ
 فبالبحر نفر من الغائب في الماء شيئًا فالربع خمسة وثلاثون ولا ريب انه بعد المبل وتوالة احد
 ضلعها العشرة اذ ربع والاخر قدر الغائب منه اعني الشيء فربع الربع اعني خمسة وعشرين مالا
 وعشرة اشياء مساو للربع العشرة والشيء اعني مائة وما لا عشرة اشياء بشكل العرض في عدد
 مسقاط المشترك يبقى عشرة اشياء معادلة الخمسة وسبعين والخارج من قسمة خمسة وسبعين
 على العشرة سبعة ونصف هو القدر الغائب في الماء فالربع الخ عشرة اذ ربع اعا ونصف بالخاطبين
 ربع الربع خمسة عشر فربعه مائتان وخمسة وعشرون وربع الضلعين الاخرين مائتان اذا احد
 الضلعين عشرة بالعرض والاخر اعني القدر الغائب في الماء على فرض كون الربع خمسة عشر اربع عشرة
 لان الربع اذا كان خمسة عشر والعرض ان الخارج منه عن المائتين خمسة فالغائب منه عشرة وظاهر ان
 مربع كل من العشرة مائة في مجموع مربعيها مائتان فالخطا الأول خمس وعشرون ثم نفر من عشرين فربعه
 اربع مائة فربعه اربعة مائة وربع الضلعين ثلثمائة وستة وعشرون فالخطا الثاني خمسة وسبعون
 فالمحفوظ الأول الف مائة وخمسة وعشرون والمحفوظ الثاني خمس مائة والفضل بين المحفوظين
 ست مائة وخمس وعشرون وبين الخطابين خمسون وخارج القسمة الفضل الأول على الثاني اثنا
 عشر ونصف وهو المطلوب بوجه آخر نأخذ ربع ما بين المطلع وموضع معين راسه هو مائة و
 نقسمة على الخمسة فيخرج عشرون ثم نزيد عليه الخمسة فيصير خمسة وعشرين ونصفه وهو اثنان
 عشر ونصف قدر الربع ونسقط منه الخمسة فيحصل سبعة ونصف هو قدر الغائب في الماء من

التبع ورفانه يظهر من شكل يد من ثالث الاصول **ومنها** قبل الشخص كم مضي من الليل
 قال ثلث ماضي بناو ري ربع ماضي فكم مضي كم بقي في الجبر ارض الماضي شيئاً فالباق
 اثنا عشر الاشياء فثالث الماضي اعني ثلث الشيء يعادل ربع الباق اعني ثلثة الاربع شئ
 وبعد الجبر باسقاط الاربع شئ وبعد الجبر باسقاط الاربع شئ فاحد الطرفين وزيادة ربع شئ
 على الاخر يعادل ثلث الشيء وربعه ثلثه والخارج فبقية التثنية على الثلث في الربع خمسة وسبع
 وهو الثاغات الماضية فالباقي ستة وستة اسباع ساعه وبوجه اخر اجعل الماضي شيئاً
 والباقي اربع ساعات لايجل الربع وثلث الشيء بناو ري الساعة فالثاني الماضي ثلث ساعة والكل
 سبع فالاربعة المتناسبة نسبة الثلث الى السبعة كنسبة المجهول الى اثني عشر فاذا قسمت
 سطح الطرفين على الوسط يخرج خمسة وسبع وهو الثاغات الماضية والباقي كما ذكر **ومنها**
 ثلثة اقداح ملوّه احداهما باربعة ارطال عسل والاخر بنجمة خلا والاخر بقبعة ماء صبت في اناء
 واحد ومرتجت كم يجيداً ثم ملئت الاقداح منه فكم في كل قدر الاقداح من العسل والحل والماء
 فاجمع الاوزان واحفظ المجموع وهو ثمانية عشر واضرب في كل قدر في كل من الاوزان الثلثة
 واقسم الحاصل على المحفوظ اعني ثمانية عشر فالخارج ما فيه من النوع الضرب فيه فمضروب الاربعة
 في نفسها ونقسم الحاصل وهو ستة عشر على المحفوظ اعني ثمانية عشر فنخرج من الرباعية اعني
 العسل ثمانية اثناع وطل ثم تضرب في الخمسة كل فمحصل عشرون فيقسمها على ثمانية عشر فنخرج رطل
 وتسع خلا ثم تضرب في التسعة ونقسم الحاصل على ثمانية عشر فنخرج رطلان ماء والكل اربعة
 ثم تضرب الخمسة في نفسها في الاربعة والتسعة ونفعل ما ذكر في الخامس رطل وثلثة اثناع
 ونضف في خلا ورطل ونسح عسل ورطلان ونضف ماء والكل خمسة ثم نفعل ذلك بالتسعة
 يكون في التساعي رطلان عسل ورطلان ونضف خلا واربعة ارطال ونضف ماء والكل تسعة وهذا
 العمل يلجى الى الاربعة المتناسبة اذ نسبة الثمانية عشر الموزجة الى ما فيها من العسل والخمسة واحد
 الطرفين فاذا ضربنا الاربعة في الاربعة وقسم الحاصل اعني ستة عشر على الطرفين العلوم وهو ثمانية
 عشر فنخرج ثمانية اثناع رطل عسل وقيل البواقي **ومنها** اتي عدد اذا ضوعف في زيد عليه

واحد وضرب الخالص في ثلثة وزيد عليه اثنان وضرب المبلغ في اربعة وزيد عليه ثلثة مبلغ خمسة
 تعين في الجبر فرضا العدد المجهول شيئا وعلمنا ما ذكر في الضعيف الزيادة في الضرب حصل
 اربعة وعشرون شيئا وثلثة وعشرون عددا بعد كل خمسة وتسعين وبعد اسقاط المشترك بعد
 اربعة وعشرون شيئا اثنان وسبعين عددا وهي الاولى المفردات الخارج من قسمه اثنان و
 سبعين على اربعة وعشرين ثلثة وهو العدد المطلوب بالخطا بين فرض العدد اثنان فالخطا اربعة
 وعشرون ناقصة ثم خمسة فالخطا ثمانية واربعون زائدة فالخطا الاول ستة وتسعون وثلثا
 مائة وعشرون فتمنا مجموع المحفوظين على الخطاين خرج ثلثة وهو المطلوب بالتقابل نقصنا
 الخمسة والتسعين ثلثة حصل اثنان وتسعون فتمنا على الاربعة خرج ثلثة وعشرون نقصنا
 منها اثنان حصل احد وعشرون فتمنا على الثلثة حصل سبعة نقصنا منها واحدا حصل ثلثة
 حصل ثلثة وهو المطلوب **ومنها** مال زدنا عليه خمسة وخمسة دراهم ونقصنا من المبلغ
 ثلثة وخمسة دراهم لم يبق شي فبنا الجبر فرض المال شيئا وزد عليه خمسة وخمسة دراهم حصل
 شيء وخمس شيء ونقص من ثلثها وهو خاشي واحد وثلثان يبق اربعة
 شيء وثلثة دراهم وثلثا اذ انقصت منه شيء لم يبق شيء فهو معادل لخمسة وبعد اسقاط المشترك
 ببقى اربعة اخماس شيء معادلة لدرهم وثلثين فاذا قسمنا درهما وثلثين على اربعة اخماس يخرج
 ونصف سدس هو المطلوب والخطا بين فرض المال خمسة فالخطا الاول اثنان وثلثا اذنا ثم نقصه
 اثنان فالخطا الثاني ثلث خمس فالمخطوط الاول ثلث الثاني اربعة ومجموعها سبعة ومجموع
 الخطاين اثنان وثلثا ثلث خمس اي اثنان وخمسان وخارج قسمه المجموع الاول على المجموع الثاني
 اثنان ونصف سدس هو المطلوب هي المسائل الحسابية التي اردنا ان نذكرها بالعبارة ومنها
 مسائل اخرى نذكرها بالفارسية **اول** كدام عدد استكميكون ازان نصف نقصا
 كنه وازباقه ثلثه وازباقه ربع وازباقه خمس وازباقه سدس متباين **وجواب**
 ان موقوف برتبته مقداره ومقداره استكمه من عدد كغير واحد اذ استاكميكون اي باشند
 ان دو عدد را معاثلان كويند چون پنج ونيج و اگر نقصان كرهن اقل از اكثره بعد اخرى اكثر

والتقابل عند الخ لانه لا
 بعدا لقائها شيء وزد عليها
 نصفها لانه التثنية موصوف
 انقص المجموع الخمسة وثلثا
 سدا لانه المبرر اربعة يبق ثلثة
 ونصف سدس

بالکلیه منعدم شود و کسری که کمتر از اقل باشد باقی نماند آن دو عدد را متداخلا گویند چون
هشت مثلاً و اگر یکم کردن اقل از اکثر کسری غیر واحد باقی نماند که کمتر از اقل باشد عدد ثانی
عدان دو عدد را بیکدان دو عدد را متوافقان گویند چون چهار و شش که چون چهار از شش
طرح شود دو میماند و این دو عدد ثانی است که غاده هر دو عدد است و کسری که این عدد ثالث مخیج آنست
و فوق دو عدد گویند چون نصف و مثالی مذکور زیرا که مخیج نصف دو است که کسری باقیست و غاده
هر دو است و توافق این عدد در این وفق میباشد زیرا که این کسری که وفوق است و هر دو موجود است
لهذا توافق چهار و شش در نصف است که هر دو شریکند و اینک هر یک نصف دارند و اگر بعد از کم
کردن اقل از اکثر عدد ثالث غیر واحد باقی نماند که غاده هر دو باشد بلکه باقی واحد باشند دو
عدد را مبتنیان گویند چون سه و چهار و پنج و یازده و بر این قیاس شناختن تا ثانی ظاهر است و شناختن
بواقع این طریقت که اکثر را بر اقل قسمت کنیم اگر هیچ باقی نماند آن دو عدد متداخلا و اگر چیزی
باقی ماند که کمتر از مقسوم علیه باشد مقسوم علیه را بر آن باقی قسمت کنیم و همچنین اکثر را بر اقل
قسمت کنیم تا آنکه با هیچ باقی نماند یا واحد باقی نماند و در این صورت که هیچ باقی نماند آن دو عدد
متوافقانند و در صورتی که باقی واحد باشد آن دو عدد مبتنیانند و مخیج کسری اقل عدد است
که اینک صحیحاً از آن بیرون آید لهذا مخیج کسری که مفرود باشد مثل نصف ثالث اربع و هكذا الى غیر
ظاهر است زیرا که مخیج نصف دو است مخیج ثلث سه است هكذا تا مخیج عشرة است و مخیج کسری
بعینه مخیج کسری که بر آنست این مخیج ثلث و دو ثلث سه است مخیج هشت ربع نه است مخیج مضاف بر این قیاس
حاصل ضرب مخارج این است یعنی در بعضی خواه این مخارج متداخل باشند یا مبتنیان باشند یا متوافقانند
لهذا مخیج نه بر سیدس می است و مخیج سیدس ثمن چهل و هشت است و مخیج ربع ثمن سی و دو است
و بر این بنا را تا مخیج کسری مخطوف باید مخیج ده کسری مخطوف گرفته شود و باید یکبار ملاحظه شود
پس اگر در مخیج متیان مدها در دیگری ضرب شود و اگر متوافق باشند و فوق احدی
در دیگری ضرب شود و اگر متداخل باشند اکتفا با کسری شود پس آنچه حاصل شده در حاصل ضرب
با اکثر که بان اکتفا شده باید اعتبار شود و تا مخیج کسری ثالث مخیج یکم مذکور شد عمل شود و همچنین

خاصل را با پنج کمرابع با بد اعتبار نمود و بنمودن کور عمل نمود و بر این قیاس تمام کسور تمام شود پس
 حاصل از جمیع مخارج مشترک همان جمیع آن کسور معطوفه است پس از برای تحصیل مخارج کسور شصت
 ضرب یکیم دوراد در سه از جهت تیان و حاصل ضرب اگر شش است و نصف چهار از جهت توافق
 و حاصل ضرب اگر دو از ده است و پنج از جهت تیان و از جهت تداخل در میان حاصل ضرب یعنی
 شصت و شش خواهد بود شش داخل در شصت پس ساقط میکنیم شش را و اکتفا بقصص میکنیم
 ضرب یکیم شصت در هفت بجهت تیان و حاصل ضرب اگر چهار صد بیست است در ربع هشت
 بجهت توافق در ربع و حاصل ضرب اگر هشت صد چهل است در ثلث نه بجهت توافق در ثلث و بجهت
 تداخل در میان حاصل ضرب یعنی دو هزار و پانصد بیست علاوه بر میان ده ساقط میکنیم ده را
 و اکتفا بدو هزار و پانصد بیست مینماییم پس آن مطلوب **و بعد از تمهید این**

مقدمه از برای استخراج مطر در سوال مذکور بقاعده اربعه متاسبه و لا خرج مشترك
 کسور مذکوره در سوال را بنویسند و بگویند و آن شصت است چون بمقتضای سوال در
 عمل نموده شد پس بگویند نسبت شصت به چون نیست مجهول است بجهت و چون مسطح طریقی که
 چهار صد هشتاد است برده که وسط معلومست نسبت کردیم خارج نسبت چهل و هشت شدن ^{سط}

در مقدمه

مجهول است که مطلوب نیست ممکن است استخراج مطلوب **بقاعده تحلیل** و استخراج این
 مسئله و امثال آن که مشتمل است بر زیاد و نقصان تحلیل موقوف است بر بیان دو قاعده که فی الحقیقه
 متلازمند اما در موضع جریان مختلفند **قاعده اول** و آن جاریست در اسوئله مشتمله
 بر زیاد نمودن آنست که هرگاه بر عددی نصف آن زیاد شود ثلث مجتمع مساوی همان نصفی است که زیاد شد
 و اگر بر آن ثلث زیاد شود ربع مجتمع مساوی همان ثلثی است که زیاد شده است اگر بر آن ربع زیاد شود
 خمس مجتمع مساوی همان ربعی است که زیاد شده است همچنین تا آنکه هرگاه بر عددی تسع آن زیاد شود
 عشر مجتمع مساوی همان تسعی است که زیاد شده است مثلاً هرگاه بر دوازده نصف آن زیاد شود مجتمع
 هجده است ثلث آن شش است آن مساویست با نصف دوازده که زیاد شده بود و همچنین در زیاد
 کردن ثلث و ربع تا انفر **قاعده دوم** و آن جاریست در اسوئله که مشتمل باشد بر نقصان

و همچنین تا آنکه هرگاه عشر
نقصان است با عشر مساوی
نوع مابقی باشد

کریه است که چون ثلث علی از آن نقصان کنند آن ثلث مساوی نصف مابقی باشد چون ربع
نقصان کنند آن ربع مساوی ثلث مابقی باشد مثلاً در مثال مذکور چون ثلث و از ده که چهار آن
از آن نقصان کنند مابقی هشت است ثلث که نقصان شد مساوی نصف هشت است که مابقی باشد
و چون ربع از آن نقصان کنند که سه است آن ربع مساوی ثلث مابقی که باز سه است و همچنین و تعدیل
از تمهید این قاعده میگوئیم که چون سؤال مذکور مثلاً است به نقصان گرفتن و هشت
عدد است که سدس از آن نقصان شد لهذا بنا بر قاعده دوم خمس هشت مساوی سدس عدد است
که سدس از آن نقصان شد پس بنا بر قاعده تحلیل خمس هر واحد از آن خمس سه عدد و سه خمس شد پس
نظر بقاعده دوم ربع این عدد برابر آن افزوده شد و بر حاصل ثلث آنرا افزوده شد
شد و بر حاصل نصف آنرا افزوده شد و چهار شد پس آنرا از خودش افزوده شد و چهار هشت شد
وهو المطلوب و کلام عدیه که هرگاه از آن ربع خودش ضرب کنند بر حاصل سه درم بگیرانند
حاصل را تصفیه نمایند و بر ضعف چهار درم بگیرانند و مجموع را تصفیه کنند تا نگاه حاصل را بدو
قسمت کنند خارج قسمت بیست سه باشد **و جواب** آن بقاعده تحلیل موقوف بتمهید
مقدمه است و مقدمه آنست که هرگاه عدد برادر نصف خودش ضرب کنند حاصل مساوی نصف ربع
آن عدد باشد و هرگاه در ثلث خودش ضرب کنند حاصل مساوی ثلث ربع آن عدد باشد و هرگاه در ربع
خودش ضرب کنند حاصل مساوی ربع ربع آن عدد باشد و علی هذا التمثیل و بعد از تمهید این مقدمه
گوئیم که نظر بقاعده تحلیل چون بیست سه را در ده و از ده ضرب کنیم حاصل دو بیست و هفتاد و شش شود
و چون آنرا تصفیه کنیم صد سی هشت شود و چون چهار از آن نقصان کنیم مابقی صد سی و چهار
بماند و چون آنرا تصفیه کنیم شصت و هفت شود و چون سه از آن نقصان کنیم شصت و چهار بماند
و این شصت و چهار ربع مرتب عدد مطلوب است نظر بمقدمه مذکور پس ربع عدد مطلوب و بیست
بیمانه و شش پس عدد آن که شازده است عدد مطلوب است **پس** اگر پرسند که کدام دو عدد
که چون واحد را بر اقل افزایند ضعف اکثر شود و چون واحد را بر اکثر افزایند سه برابر اقل شود
جواب بقاعده خط این اولاً اقل را سه فرض کنیم و چون واحد را بر اقل افزایند چهار شود و چهار

ضعف و است پس باید اکثر د باشد و چون یکی بر آن افزانیم سه شود و ظاهر است که سه برابر اقل
 که باز سه است نیست بلکه یک بر آن است و حال اینکه میناید سه برابر باشد پس خطا اول شش کمتر
 انگاه اقل را یکی فرض کنیم و چون واحد بر آن افزانیم دو شود و دو ضعف یک است پس باید اکثر نیز یک
 باشد و چون واحد بر آن افزانیم دو برابر اقل شود و حال آنکه مقروض سه برابر است پس خطا
 یک ناقص است و محفوظ اول سه و محفوظ دوم شش و فضل بین محفوظین سه است و فضل بین
 پنج و چون سه را بر پنج قسمت کنیم خارج قسمت سه خمس باشد و آن عدد اقل است که مطلوب است زیرا که چون
 واحد بر آن افزانیم هشت خمس شود و آن ضعف عدد اکثر است که چهار خمس باشد و چون واحد
 بر چهار خمس افزانیم که عدد اکثر است نه خمس حاصل شود و آن سه برابر عدد اقل است که سه جزو
 باشد **چهارم** اگر پرسند که شخصی اجیر است که چاهمی که عمق آن ده ذرع است از کل پر شده
 خالی نماید با جرت ده درهم اجرت بگذرد کل بر آوردن چند باشد **جواب** گوئیم که اجرت
 مذکور به یکجزو از پنجاه و پنج جزو از ده درهم است زیرا که اجرت ذرع دوم و مقابل اجرت ذرع
 اول است باعتبار اینکه کل ذرع دوم را باید دو ذرع بالا کشید اجرت ذرع سیم سه مقابل ذرع
 اول است چهارم چهار برابر و بر این قیاس سبب عدد کوینا بر این اجرت ذرع دهم ده برابر ذرع
 اول است باعتبار آنکه باید و داده ذرع بالا بنه آورد پس از این تاده بنظم طبیعی جمع باید کرد یکجزو
 از مجموع اجرت ذرع اول باشد و سر جزو از مجموع اجرت دو ذرع اول و شش از مجموع اجرت سه ذرع
 اول و ظاهر است که چون از این تاده جمع کنیم پنجاه و پنج شود پس اجرت بگذرد از پنجاه و پنج باشد
 و اجرت دو ذرع سر جزو از پنجاه و پنج و همچنین **پنجم** اگر پرسند که جماعتی بنا می رفتند
 و یکی از ایشان یک ناز چید و دیگری دو و دیگری سه و همچنین و چون جمع نمودند و قسمت
 کردند هر یک از ایشان را سه ناز رسید اجتماع چند کسی نبودند و عدد آن نازها چند بوده
جواب بقاعد مخطائین عدد جماعت را با نوزده فرض کنیم و جمع واحد تا با نوزده بر نظم
 طبیعی صد و بیست است چون او را بر نوزده قسمت نمودیم هر یک را هشت و یک سد پس خطا ناقص
 باشد بدو انگاه انگاه جماعت را بیست فرض کنیم و جمع واحد تا بیست و بیست و ده است چون آنرا

بر بیتی قیمت کنیم هر کدام داده و نصف شده این خطا را بد است نصف پس مجموع محفوظین که چهار
 و نیم باشد بر مجموع خطا بن کرد و نیم قیمت کردیم نوزده حاصل شد و این مطلوب است که عدد اجزاء
 و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع کنیم صد و نود شود و آن عدد انا را هست ممکن است که از
 مطلوب بقاعدت تحلیل استخراج شود و بیان آن اینست که چون شخص اول یک اینه انا را چند و در و در و در
 و همچنین بزادتی واحد لا رقت را بد شخص هم نر دانه چند باشد و هم ده دانه و باز دهم باز ده
 دانه و علی هذا القیاس فرض است که بعد از قیمت مجموع هر شخصی حصه او ده دانه باشد پس باید
 شخص آخر که چند او از انا را بیشتر از هر یک است مرتبه از عدد باشد که عدد واسطه میان آن
 و میان واحد باشد که نظریات عمل بعکس چون از آن بر سبیل تنزل رجوع شود چند مرتبه
 بحسب یکدانه کمتر از چند مرتبه فوق باشد چند شخص هم ده باشد و چند شخص اول یکدانه
 باشد و ظاهر است که عددی چنین یعنی عددی که ده واسطه میان آن و واحد باشد نوزده است
 که زادتی آن برده نه است همچنانکه زادتی ده بر واحد نیز نه است پس عدد جماعت نوزده باشد
 و چون از واحد تا نوزده بر نظم طبیعی جمع شود یکصد و نود حاصل شود و آن عدد انا را هست
ششم سؤالی مشهور و منطوق و هو هذا کوشواری اشته از لعل و مرز دارند
 وزر بود یکمقال وزن آن مرصع کوشوار قیمتش کردند صرافان زر روی معرفت لعل متعاقبا
 بی لؤلؤ بجهت زر بچار بستند از من مشتری و بپشت پندارم بداد ماند ام حیران در این
 داد و ستد با اخبار یکمصد زر در هر روی بن خواهم کرد او یک یک انداخته وزن
 او را در شمار **جواب** بدانکه این مسئله سهال است یعنی جواب آنرا بطرف مستقیم
 میتوان بیان کرد و ما در اینجا بقاعدت خطا بن و چند طریق استخراج میکنیم تا سایر طرق را
 قیاس شود اول آنکه بقاعدت مذکوره بنا بر اینکه زر ربع مقال فرض شود وزن لعل را
 مقال فرض کنیم و بنا بر این وزن لؤلؤ یکثلث و نصف سدس مقال خواهد بود و قیمت
 کوشواره هجده دینار و نیم خواهد شد پس خطا ناقص باشد یک دینار و نیم انگاه وزن لعل را نیم
 مقال فرض کنیم بنا بر همان فرض زر و بنا بر این وزن لؤلؤ ربع مقال خواهد بود و قیمت

کوشواره بیست و نه بار و نیم خواهد شد خطا زاید باشد نصف هجده چون مفروض اول یعنی ثلث
 در خطا ثانی یعنی نیم ضرب کنیم محفوظ اول سدس شود چون مفروض ثانی یعنی نیم دارد خطا اول یعنی
 یک و نیم ضرب کنیم محفوظ ثانی سه ربع شود و چون مجموع محفوظین را اگر پنج سدس و نصف سدس
 باشد بر مجموع خطائین که دو است قسمت کنیم خارج ثلث و سه ربع سدس باشد و چون سه ربع یک
 ثمن است پس گوئیم وزن لعل ثلث و ثمن مثقال است و وزن زنبیر مفروض ربع مثقال بود و وزن
 لؤلؤ سدس و ثمن مثقال خواهد بود و این طریق را بقیه سکه خواصه قطب الدین خسرو شاه یزدی
 بنظم درآورده حل اینها را من ادره صد و بیست و یکم مسی و مین اهل دانش یادگار
 کوشواره یک وزن آن بیان فرموده اند قیمت ذلتی برای تو گوئیم که شش دار هست و وزن لعل ثلث
 و ثمن مثقال تمام بر کم و بیش نباشد همچنانکه احتیاط هست و ذلتی از جنس و قیمتش گوئیم
 چهارده کم ربعی است از زنبیر و شش و هشت فرارید دان و ثمن مثقال تمام قیمت آن پنج
 دینار است ربعی از دینار و وزن زر ربعی مثقال است و بیش و نه کم قیمت آن هست یک دینار و
 باعبار سکه بوز و میند هر کس که از روی کرم نقد هستی را برای دوستان سازد نشان دهد
 آنکه از بقاعده خطائین بنا بر آنکه وزن زر ثلث مثقال باشد و وزن لعل را نصف مثقال فرض کنیم پس
 وزن لؤلؤ سدس مثقال باشد و قیمت مجموع نوزده دینار و ثلث و ثلث و ثلث هجده شود پس خطا ناقص
 باشد بدو ثلث آنکه وزن لعل را نصف مثقال و نصف سدس فرض کنیم بنا بر آنکه وزن زر باز
 ثلث باشد پس وزن لؤلؤ نصف سدس و قیمت مجموع بیست و نه و ثلث هجده باشد پس خطا زاید باشد
 بیست و چون مفروض اول که شش است و خطا ثانی که ثلث است فرض کنیم سدس حاصل شود و آن
 محفوظ اولست و چون مفروض ثانی که نصف و نصف سدس است و خطا اول که دو و ثلث است
 کنیم حاصل که محفوظ ثانیست ثلث سدس شود و مجموع محفوظین نصف و ثلث سدس شود و
 مجموع خطائین را حاد است خارج قیمت اول بر ثانی همان اول است که نصف و ثلث سدس باشد پس
 لعل نصف و ثلث سدس است قیمت آن شانزده دینار و دو و ثلث بود و قیمتش یک دینار و ثلث بود و
 بنا بر این وزن لؤلؤ و ثلث سدس بود و قیمتش دو دینار بود **مسئله** بنا بر آنکه وزن زر دوازده

کوشواره یک مثقال
 ۲۴ مثقال
 زر
 لؤلؤ
 ثمن
 و غیره
 ۷ مثقال

مثال مقرر داریم وزن لعل را دو خس فرض کنیم پس وزن لؤلؤ نیز دو خس باشد و در اینصورت قیمت
چهار خس دینار است قیمت لعل دو وزه دینار است قیمت لؤلؤ هفت دینار و خس باشد و مجموع
بیت دینار شود پس در استعمال قاعده خطائین جواب هم **چهار** می باشد باز بقاعده خطائین
بنابر آنکه وزن زر را سدس مثال قرار دهیم وزن لعل را نصف فرض کنیم پس وزن لؤلؤ ثلث مثلاً
باشد و قیمت مجموع بیت یک دینار و دو ثلث شود پس خطا زاید باشد یک دینار و دو ثلث آنکه در
لعل را ثلث فرض کنیم بنابر آنکه وزن زر بر خال خود باقی باشد پس وزن لؤلؤ نصف باشد و قیمت
مجموع نوزده دینار و دو ثلث شود پس خطا ناقص باشد ثلث چون مجموع محفوظین که نصف
و دو ربع است بر مجموع خطائین که دو است قیمت کنیم خارج قیمت ربع و ربع است که ثلث و ربع
قیمت باشد و این وزن لعل است قیمت آن ده دینار و پنج سدس است و وزن زر سدس مثال است
و قیمتش دو ثلث دینار است پس وزن لؤلؤ چهار ربع و ربع تع باشد و قیمتش هشت دینار و نیم
باشد **پنجم** باز بقاعده مذکوره بنابر آنکه وزن زر را سبع مثال قرار دهیم وزن لعل را
چهار ربع فرض کنیم پس وزن لؤلؤ دو سبع باشد و قیمت مجموع بیت دینار و شش سبع دینار
باشد پس خطا زاید باشد بدو و شش سبع آنکه وزن لعل را سبع مثال فرض کنیم بنابر آنکه وزن
بر خال خود باشد پس وزن لؤلؤ پنج سبع باشد و قیمت مجموع هفت دینار و پنج سبع دینار باشد و
خطا ناقص باشد بدو و سبع و محفوظ اول یک و سی و پنج جزو آن چهل و نه جزو واحد است مجموع
خطائین پنج و سبع است مجموع محفوظین دو و شش جزو آن چهل و نه جزو واحد است چون
انرا بر مجموع خطائین قیمت کنیم خارج قیمت ثلث شود و آن وزن لعل است قیمت ده دینار
و وزن زر ربع مثال است قیمتش چهار ربع دینار است پس وزن لؤلؤ ثلث مثال و چهار
سبع ثلث باشد و قیمتش نه دینار و سه سبع دینار باشد و ظاهر است که مجموع ده دینار که قیمت
لعل است چهار ربع دینار و قیمت زانست نه دینار و سه سبع دینار که قیمت لؤلؤ است بلیست
دینار میشود و مآدرا اینجا همین وجه اکتفا میکنیم و بوجه دیگر نیز میتوان بقاعده خطائین
استخراج نمود و در هر این وجه این مسئله از این قاعده استخراج شود بان خطا زاید است و یک

ناقص وكيفية في الجملة ودر علم حساب تدرب اشبه باشده ممكن است كه اين مسئله وامثال انرا
 بوجوه مستكثر بقاعد خطاين و بعض قواعد بكم استخراج ناياب و بنا بر اين ظاهر ميشود فساد قول
 جمعي كه گفته اند جواب اين مسئله منحصر است در آنچه خواصه قطب الدين بنظم آورده **مسئله**
لغو تبيين قد اختلف في معنى لله دَره فارسا فقال نجم الائمة الدق في الاصل ما بدنا في ما يوزل
 من الضرع من اللين و من الغيم من المطر وهو هنا كناية عن فعل المذبح الصادق و اما نسبته الى
 الله تعالى قصد التعجب لان الله تعالى نشاء العجايب و كتبه عجيب عليهم بصدق واحد و يربطون
 التعجب بنسبونه الى الله تعالى و يصفون به و على هذا يكون القول المذكور جملة خبرية و معنا
 ان فعلة مخرج الفارسية مختص بالله تعالى و صادر عنه اذ مثل هذا الفعل العجيب لا يمكن ان يصدر
 عن غيره تعالى و هذا يمكن ان يكون القول المذكور جملة انشائية و عاقبة و يكون الدق بمعنى الخبر الكثير
 لا طلاق اللين عليه في كلام العربي كثره مناصه و معناه على الله الخبر الكثير للمذبح من حيث طائفة
 اى عليه نعم ان يوصل اليه خبرا كثيرا لا اجل علمه هذا و حقيقة الغضب عليه خبر منه تعالى **خبر**
مشهور و هو قوله صلى الله عليه اله نعم العبد صهيبي لم يغفر الله له بعضه عليه سؤال
 و هو ان لو لم كان لتعلق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بانتفاء الشرط فبقيد استثناء
 الجزاء لا امتناع الشرط و على هذا لو دخلت على مثبتين كانا في الواقع منفيين و على منفيين كانا في
 الواقع مثبتين و على مثبت منفي فالمثبت منفي و المنفي مثبت و اذا نفرت هذه القاعدة فلو
 يلزم منها ان يكون صهيبي خاف الله و عصاه و الامر ليس كذلك و هذا السؤال يرد على قوله سبحانه
 و لو ان نائي الارض من شجرة اقلام و الخبيث من بعيد سبعة اجزاء فنفدت كلمات الله على
 مقتضى القاعدة يلزم ان يكون كلمات الله قد نفدت مع انها غير متناهية لا تنفذ و قد اوجب
 عن هذا الاشكال بوجوه منها اما اورد التحققات ان في و هو انه لو في الاصل وان كان الشرط
 لتعلق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي مع القطع بانتفاء الشرط فلو
 انتفاء الجزاء ففي الامتناع الثاني اعني الجزاء لا امتناع الاول اعني الشرط الا ان لو وان قد يستعمل
 للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الازمنة في قصد الحكم و ذلك اذا كان الشرط تاما

بشيء
فمنه

صهيبي
نعم

يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقض ذلك الشرط انسب اليق باستلزام ذلك الجزاء
 استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائماً سواء كان الشرط والجزاء مثبتين
 نحووا هتبه لا تثبت عليك او منقبتين نحو لو لم يخف الله لم يعبه او مختلفين نحو لو أن ما في
 الأرض شجرة أفلام الآية ونحو لو لم تكثرني لا تثبت عليك ففي هذه الامثلة اذا اتضح لزوم
 وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الأولى
 وبسبب لهذا المعنى لو لا ايضاً نحو لو لا اكراهك يا ولا تثبت عليك يعني تثبت عليك على تقدير
 عدم الاكراه فكيف على تقدير الاكراه وجوده اذ لا فرق بين قولنا لو لا ولو اذ اخلت على كنه
 انتهى وانت خبير بانته على هذا الوجه يكون كلاً لو مستعملة في غير معناها الحقيقي اذ كانت
 انها موضوعاً للشرطية في الماضي بمعنى تعليق مضمون الجزاء على مضمون الشرط مع القطع بان
 الشرط الموجب للقطع بانقضاء الجزاء فاذا استعملت في لزوم الجزاء وثبوتها دائماً يكون مستعملة في
 معناها الحقيقي وكذا الفظة ان لو استعملت في هذا المعنى اي لزوم الجزاء دائماً يكون مستعملة في
 معناها الحقيقي لا انها وضعت للدلالة على ترتيب الجزاء على الشرط مع التثنية في وجود الشرط وعدمه
 بمعنى ان الشرط ان وجد وجد معه الجزاء وان لم يوجد لم يوجد نظراً الى المفهوم مع كون الشرط دائماً
 امكان ان يوجد وان لا يوجد فيكون الجزاء ايضاً كذلك اي قد يوجد اذا وجد الشرط وقد لا يوجد اذا لم
 يوجد الشرط فاذا استعملت للدلالة على الجزاء دائماً سواء وجد الشرط او لم يوجد كانت مستعملة في
 غير ما وضعت له **ومنها** ما ذكره بعضهم وهو ان لو هنا بمعنى ان اي استعملت للدلالة على ترتيب
 الجزاء على الشرط دائماً من دون دلالتها على انقضاء الشرط فالمراد ان ضحياً وان كان من شأنه ان
 ينجى من الله وان لا يخاف منه الا ان عدم خوفه لا ينفك من عدم عصيانه بل هو في حسن الحال ينجى
 لو لم يخف الله اصلاً لم يعصه في شئ من اوقات عدم خوفه ولا يخفى انه على هذا الاستعمال اي مستعملة
 بمعنى ان لو اعتبر المفهوم لدل على ان ضحياً لو خاف الله تعالى عصاه وهذا فاسلان الغرض
 مدحه بعدم العصيا اصلاً ولو لم يعتبر يجعله من قبل قوله تعالى ولا تكثر هو انبأكم على القيا
 ان اردن حصناً لوجه الى المعنى الاول اذ المراد ان اعتبار المفهوم انها مواد لم يكن للشرط

فائدة سواه وهذا وجد فائدة اخرى هي ان عدم الخوف المذكور لا يناسب ترك المعصية اذا وجد
 صهيبة كان سبباً له فكيف اذا وجد الخوف الذي هو يناسب ظاهر ان المعنى يرجع الى المعنى الاول
 هذا وكان ما ذكره الشيخ عز الدين عبد السلام من ان الشيء الواحد قد يكون له سببان فلا
 يلزم من عدم احدهما عدم الاخر كذا فان الناس في الغالب انما لم يعصوا لاجل الخوف فاذا
 ذهب الخوف عصوا فاجزم رسول الله صلى الله عليه وآله ان صهيبة ليس كل بل هو ممن اجتمع له سببان
 لترك المعصية الخوف اجلال الله تعالى فاذا لم يوجد احدهما هو الخوف لم يترك منه المعصية
 لاجل الاجلال يرجع الى المعنى الاول واتما ما ذكره نفس الذين خسرنا هي من ان لو هذا المطلق
 بل ادعى انها في اصل اللغة للربط واتما اشتهرت في العرف في الحديث ^{فما ذكره} اما ورد بالمعنى اللغوي لها
 مفردا الى المعنى الثاني وظن ان الربط بين الشرط والجزاء انما يرجع الى ترتيب عليه كما هو مذكور
 لفظاً **وانها** ما ذكره بعضهم وهو ان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله
وانها ما ذكره بعض اخر من ان لوق الخبر الانية على اصلها من تقدير انتفاء الجزاء لانقضاء
 الشرط وبيان ان الجزاء هنا هو عدم العصبة المرتبط بعدم الخوف منقضا وعدم العصبة المرتبط
 بالخوف ثابتاً وكذا في قولنا الواهنية لا تثبت عليك يجوز ان يكون النفي هو انتفاء المرتبط بالانقضاء
 بناء على ان الثابت هو انتفاء المرتبط بالاكرام ويرد على هذا التوجيه ان الارتباط بالشرط غير معتبر
 في مفهوم الجزاء وانما يجنب لك من قبل الشرط اذا لوا غير الارتباط بالشرط في مفهوم الجزاء لكن
 تقبيده بالشرط تكرر كما اذا قلنا الوهنية لا كرمك اكراماً مرتبطاً بالحي ونحن نعلم قطعاً ان النفي
 في قولنا الوهنية لا كرمك هو نفس الاكرام لا كرم المرتبط بالحي لا كرمك ماله دخل في لزوم شيء
 او شئ له يجب ان يكون ملا حظا للعقل عند الحكم وقبله لذلك الشيء وانت تعلم ان الاضطرار اذا لم
 يكن معتبراً في مفهوم الجزاء بحسب اللغة والعرف فاذا جعل الجزاء اللفظي هو الجزاء المقيد بالارتباط
 بالشرط لم يكن مستعمل في معناها الاصل وبالجمله تصح هذه الاسئلة مع ابقاء لوعلى معناها
 الاصل غير ممكن فاللان من فروعها عن الظاهر ومملها على التجوز كما في الوجوه السابقة وامتنان
 كان هو الوجه الاول الذي يرجع اليه اكثر البواقي الا ان الاظهر عنك ان لو كما يستعمل الجزاء للزوم والربط

من السنين فك قد يستعمل القطع الربط كما بقى لو لم يكن زيد غاليا لا كرم جوابا لقول من يقول اذ لم
 يكن زيدا غاليا لم يكرم فانه لما جعل عدم الاكرام مترتبا على عدم العلم وادّعى الارتباط بينهما فادّعى
 عليه بقطع هذا الارتباط في زيد بانه لو لم يكن غاليا لا كرم ايتم لشجاعته مثلا او سخاوة او غير ذلك
 من صفاته الفاضلة وكلّ الحال في الخبر الابطه فانه لما كان المعروف في الغالب عند الناس ان يرتبط عدم
 عصيانهم بخوف الله تعالى فقطع رسول الله ذلك في صصيت قال انه لو لم يخف الله لم يعصه ايتم وكلّ
 لما كان الغالب على الاوهام ان الاشجار كلها اذا كانت اقلاما ماد النجار ومدادها في شئ كتبت جميعا
 بنقد فقطع الله نعم ذلك الربط في كلمته وقال انها لو كتبت بهما لم تنفد والظاهر ان قوله تعالى
 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا مَرْقِبًا لَوْ لَمْ يَخَفِ اللَّهُ لَمْ يَعْصِ بَعْضُهُ لَوْ جَعَلْنَاهُ الرَّسُولَ مَلَكًا
 لَكَانَ فِي صُورَةٍ وَجَلَّ يَكْفُفُ اِنْ كَانَ إِنْسَانًا وَمَحْتَمَلٌ أَنْ يَكُونَ لَوْ بِنِ عَلَيْهِ عَلَى أَصْلِهِ خَرَفَتُهَا الشَّرْطُ
 والجواب اي لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل فاعتقد
 بالنظر الى اصل معناها ان المرسل اليهم لما لم يكن ملكا لم يكن الملك في صورة رجل ولا هر كل هذا
 وما قوله وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْعَمَهُمْ وَلَوْ نَسَمَهُمْ لَوَكَّلُوا خِلَافَةً لَوْ فِيهَا عَلَى أَصْلِهَا
 . اَياما الثابتة فالظاهر انها من قبل لو لم يخف الله لم يعصه فحين ان يؤجبه بما وجبه الا انه يرونها
 اشكال اخر وهو ان مجموع القضيةين كما هو الظاهر كلام واحد اي بينهما اتصال وارتباط وليست
 الثابتة جملة متبذرة وعلى هذا يكون الابطه على صورة عباس اقترانه على هيئة الشكل الاول فيجب
 ان ينتج لو علم الله فيهم خيرا لتولوا وهذا باطل لانه على تقدير ان يعلم منهم خيرا لا يحصل منهم
 بل يحصل منهم الاقتداء واجابة عن بعضهم بان القضيةين مختلفتان اذ كلمة لولا لافعال والمهمة
 في قوق الجزئية وكبرى الشكل الاول يجب ان يكون كلبية ولو سلم فانها امتحان لو كانا الزو مقبلا
 وهو لم ولو سلم فاستحالة النتيجة منه لان علم الله فيهم خيرا محال اذ لا يعرفهم والحق الجواب ان يسئل
 الحال وفساد هذا الجواب ظاهر لان لفظة لو لم يستعمل في نصيب الكلام في القياس الاقترانه وانما يستعمل في
 القياس الاستثنائي المستثنى منه فقبض التالي لانها الامتناع الشيء الامتناع غيره وكيف يجوز ان يستعمل
 في كلام الحكم ان يقياس اقتراني اهله في شرايط الانتاج واي فائدة تكون في ذلك مع ان تركيبة القياس

لا يكون الاخصوالنقيض وانما بعض الخبران القضيتين لهذه اكلاما واحدا بل الثانية جملة مبتدئة
 فالاولى اعني قوله سبحانه وتعالى لم يسمع الله منهم خبرا الا سمعهم واردة على قاعدة الفاعل بمعنى ان سبب علم الله
 عدم العلم بالخبر عنهم والثانية بمعنى قوله سبحانه وتعالى لم يسمعهم لتولوا كلاما اخر ابتداء بعد تمام الاول
 وهو على طريقة لولم يسمع الله بعضهم بمعنى ان التولي لازم على تقدير الاسماع فكيف على تقدير عدم
 الاسماع فهو دأب الوجود ويجوز ان يقال ان التولي منفي بسبب انقضاء الاسماع كما هو مقتضى اصل اللفظ
 لولان التولي هو الاعراض عن الشيء وعدم الانقضاء له فعلى تقدير عدم اسماعهم ذلك الشيء لم
 يتحقق منهم التولي والاعراض عنه ولم يلزم من هذا تحقيق الانقضاء له لا بقا انقضاء التولي خبر وقد
 ذكرنا لاجزائهم لا نقول لانهم ان انقضاء التولي بسبب انقضاء الاسماع خبر وانما يكون خبرا لو
 كان من اهله بان اسمعوا شيئا ثم نقادوا له ولم يعرضوا وهذا كالمقابلة لا خبر في فلان لو كان بقوة
 لقتل المسلمين فان عدم قتل المسلمين بناء على عدم التقوى والقعدة ليس خبرا واورد على هذا التوجيه
 ايضا بان الاشكال باق بخاله اذ مع جعل القضية الاخيرة جملة مبتدئة غير مرتب بها الاولى وحقيقة المقابلة
 الشرطيتين يكون استلزام علم الله بالخبر عنهم للاسماع واستلزام الاسماع للتولي ثابتين فليكن منهما
 قياس اقترانه هكذا ان علم الله عنهم خبرا لا سمعهم وان سمعهم لتولوا والنتيجة ان علم الله عنهم خبرا
 لتولوا فلزم المحذور وهو كذب احكام المقدماتين وخبر ان الاسماع الماخوذ في المقدمة الاولى هو الاسماع
 مع علم الخبر عنهم والماخوذ في الثانية هو الاسماع من دون علم خبر عنهم فالوسط بينهما مختلف فلا يتكرر هذا
 التوجيه الا باس برهان ان توجيه توجيه اخر لا يرد عليه اي شيء وهو ان يؤخذ لوم يخبر ان كل جوزه
 بل هو قياس عند البرد وتابعه وقالوا ان لوفى قوله لم يطلبوا العلم ولو بالقبض معذرة وعلى هذا يكون
 المراد من الآية لو علم الله امره في شأنهم وبالنسبة اليهم خبر لا سمعهم ذلك الخبر مع علمه بان لا ينفعهم
 ذلك الاسماع فلو سمعهم لتكامل الخبر وتشديد التكامل في حقهم لتولوا فلا يكون لوم بمعنى امتناع الشيء
 لاستناع غيره بل يكون لتجريد ترتيب شيء على شيء اخر ممكن الوجود في تحقق قياس اقترانه صحيح هكذا
 ان علم الله امره خبرا بالنسبة اليهم لا سمعهم وان سمعهم لتولوا فليكن لوعلم الله امره خبرا
 لتولوا عنه وهذا صحيح لا يرد عليه شيء وقد رجلا لا يبر بوجوه اربعة اخرى اولها ان تقدير الاول هو علم

الجمع واسم الجمع ظاهر لا اعتبار القرينة فيها صريحاً او ضمناً واما النكرة فهو الفرد الواحد المنتزعة
 عن الجنس ظاهر واسم الجمع فالباقر بدينه وبين واحد بالثاء كرم وقرة وكما وكما **فما لم**
نستلزم النبي قوله صلى الله عليه وآله فاطمة خير نساء امي الا ما ولدته مريم ولا يحفى
 مانع من الاجماع والاعظم على فرض صحة ان يجعل الابعض الواد العاطفة فان لفظة الامة جائت في كلام
 العربي بمعنى الواو كما هو مصرح به في معنى اللبث غيره ويقعد بعد ما جملة مستقمة للدلالة على
 علمها بفصل الكلام هكذا فاطمة خير نساء امي وخير نساء امة ما ولدته مريم والمراد بما ولدته مريم
 هو عيسى وكان الاصل ان يقي من ولدت مريم الا ان استعمال ما في ذى العقول في كلامهم شائع
 تخصصاً بقرينة عيسى بالذكر لاجل اسوان الصاححة الغالبة في امته اكثر من غيرها في ام سائر الانبياء
 ويمكن ان يجعل الامة ماها الاصل ويكون لفظة ما عبارة عن امرأة يكون في الكلام تعليل على ما هو
 في خبر المنع حتى يكون المعنى فاطمة خير نساء امي الامراء ولدتها مريم تمام على ان يكون الاستثناء
 منقطعاً او مثلاً في اتى على ان يكون الاستثناء متصلاً وعلى التقديرين يكون الكلام من باب
 التتابع على المثال لعدم تولد امرأة من مريم او مثلاً في امه من الام ولا يحفى مانع من غاية البعد
 في **في دعاء اللجاء** من الصحفة التجاذبة من المصطرين الذين اوجب احبايتهم اهل
 السوء الذين ردت الكشف عنهم واجابة المضطرين وعند الكشف غراهم السوء انما هو
 قوله **امن يجيب المضطر اذا دعاه ويكشف السوء** فان قيل ليس الامة الجواب انما وقع كل من
 اجابة المضطر وكشف السوء على سبيل الوعد فما وجه استنباط الامام في الاجابة وتخصيصها
 بالمضطر وتخصيص الوعد باهل السوء قلنا الوجه في ذلك انما لاحظتم صنعة بد بقرينة هي شبه
 الاشتقاق مع الثقتن فانه لما ثبت ان الله تعالى لا يخلف الوعد فيكون وعد اجابا ومعنى
 الكلمتين متحد لكن اجري الامام الكلام مرة على نحو شبه الاشتقاق فقال واجبت اجابتهم و
 اخرى على وجه البقن فاني مما هو في صورة الوعد وقع الاجابة في الامة حراً للشرط والجزاء
 واجيب المحصول عند حصول الشرط فاقترن بالاجابة اما كشف السوء فلما لم يكن جواباً للشرط
 بل كلاماً مستأنفاً على سبيل ما بعد وهو قوله تعالى **ويجعلكم خلفاء الارض اقترن بالوعد**

الجملة
خبر

في دعاء اللجاء
من الصحفة التجاذبة

ربنا

جاء على مقتضى أصل الكلام وظاهر اللفظ مع قطع النظر من أن الوعد من الله تعالى في هذا الزمان الكلام
 على الانقطاع وأما إذا قلنا الشرطي قوله يكشف السوء ايها الجواب هو الاول قال الله تعالى
 في سورة النحل والذين يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ
 وَمَا يَشْعُرُونَ وَفِيهِ سَوَاءٌ الْأَوَّلُ كَقَوْلِهِمْ عَنِ الْأَصْنَامِ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ فَقَالَ يَخْلُقُونَ
 مع أن الجمع بهما من خواص من يعقل والأصنام جادات لا شعور لها الشيء التي فائدة في قوله تعالى
 في وصف الأصنام غير أحياء بعد قوله أموات وهو تكرار والحواس الاول انهم يتوهم الأصنام الهة
 وعبدوها وابعادها مجرى الى العلم فبمع التبرع عنها بما يعبر عنهم اعني الجمع بالواو والنون فيكون
 صمد الكلام على وفق معتقدهم لا يقال ان معتقدهم اذا كان خطأ وباطلا يقتضي الحكم ان لا يصد
 الكلام على وفقه اذ صدره على وفقه يوم كونه حقاً وصواباً وذلك هو جوب تبرعهم على خطائهم
 لا نأقول الغرض من الخطاب الانهزام ولو خالجهم على غير ما هم عليه خلاف معتقدهم ومضمومهم انفسهم
 ان المراد هو الأصنام بل طعنوا ان المراد غير ما من الجاد وعن الثاني ان الغاية في ذكر غير احياء الاشارة الى
 انها اموات لا تعقب موتها حق كالنطفة والبيضه فلو لم يذكر غير احياء بعد قوله اموات امكن ان يسموا
 انها اموات في الحال ولكن من شأنها الحيوة في وقت يعقبها اندك حتى يثبت انها لا يتصف بالحيوة
 فقط كانه قبل اموات في الحال غير احياء في الحال ويمكن ان يقال غير احياء ليعلم انه اراد انها
 في الحال لا انها سميت حتى يكون الاطلاق على التجوز كما في قوله تعالى إِنَّكَ مَبْتُئٌ بِأَنَّهُمْ سَابِقُونَ
 خبر مشكل منسوب الى امير المؤمنين عليه السلام قد اورد الحافظ البصري في بعض
 رسائله مروي عنه عليه السلام وهو انه سئل هل رايته في الدنيا رجلاً فقال رايته رجلاً وأنا الى الان لم
 عنه فقلت له من اين فقال انا الطين فقلت من اين فقال من الطين فقلت الى اين فقال الى الطين
 فقلت من اين فقال انت ايو تراب فقلت له انا انفس فقال خاشاك خاشاك هذا الطين في الدين انا
 انا وانا انا انا ذات الذات في الذات ذات ذات فقال عرفت فقلت نعم فقال مسك

خبر مشكل

لذات

اقول ما ذكره عليه السلام من مخالفة الملكوتي اعني نفسه القدسية مع هيكله الناسوت اعني
 جسده الشريف حاصله انه لا تسئل هل رايته في الدنيا رجلاً كاملاً في الرجولية والانسانية فقال
 رايته

ربه جلالاته واراد به هيكلة الشريف المتعلق بروحه القدسي ثم قال وانا واراد بلفظة انا
 الحجرة الملوثة اسئل من بدو العمر في هذا الوقت هذا الرجل الذي هو جسد الشخص الشريف
 هذا الكلام كناية عن دوام التعلق بين الروح والبدن فان الروح لم يزل له تعلق بالبدن ونظر اليه
 لانه يثبت غيبته وسكن كرتيه ومركب سيره وسريره تحصيله ثم بين ما وقع بينهما من المحاطات
 باللسان الحالى والنطق النفس الامري فقلت له اى الجسد انت فقال انا الطين الى قوله الى الطين
 وهذه الفقرة ظاهرة لا ريب فيها اذ البدن جسم ارضى ترابى وقد خلق من التراب رجوعا الى
 التراب ثم لما اقر الجسد بالعجز والذلة والمسكنة وكونه من التراب فكذلك هو اوضاع الاشياء وانزلها
 ساه وقال فرأى فقال انتا بوترابى انت قسم البدن ومرتب به والمصرف منه ثم كان غايته لتعلق
 بينهما موها للوحدة والاتحاد فساه وقال له انا انت اى انا مثلك ترابى مركب من فاجابا
 هو الواقع من تنزيه الروح وتعالى من ان يكون عين البدن فقال احاشاك احاشاك اى انت من
 من ان تكون مثلى اذ الثور لا يكون ظلمة وهذا اى قدسك وتعالى من العيبة والاتحاد من
 الامور الدينية الثابتة في الدين وقوله انا انا لى ب اشكال لانه من كلام الجسد كما هو مقتضى
 السوق وظان قوله انا ذات الذات غايات الروح ولوازمه فالظاهر ان يجعل ذلك من كلام
 الجسد كما هو مقتضى السوق ولكن يقر لفظه انا فى الموضع الاول والثالثة مشددة ههنا كفى اى
 اتى وكيف تصورى حتى لفظه انا بان اعبر اية بانا كالتعبير عن حقيقة انما مع ان العيبة والاتحاد
 فرع ان يمكن ان اعبر عن حقيقة بلفظة انا لان اصل الانسان وحقيقته ولبه هو انما يعبر عنه بانا
 وهذا انما بقاى حق الروح الذى هو اصل الانسان وحقيقته والجسد امر خارج عن حقيقته وجوه
 وانما لتعلقه بالاصل تعلق ندبه وتصرف لتوقف فعله في هذا العالم عند فاذ كان حقيقة الانسان
 واصله هو الروح فهو الحرى ان يعبر عن ذاته بانا والبدن لخرجه عن حقيقة لا يمكن ان يعبر عنه
 هنا فاذا لم يمكن للبدن لازم الروح الذى هو امكان التعبير بانا لم يمكن للاتحاد بينهما نجوابا
 هو بالمغايرة ونفى العيبة والاتحاد ولكن يبقى لازم للاتحاد ثم صرح ثانيا بتكيد بذلك و
 بعلة عدم جواز امكان التعبير عن الجسد بانا قال واتى انا كيف تصورى حتى التعبير عن ذاتى بانا

مع ان انا ذات الذات والذات في الذات الذي نشأ ووجد بواسطه ذوات الاشياء لان حقيقته متعلق مع الحقيقة المحمدية صلى الله عليه واله وسلم كما قال ثم انا وعلى من نور واحد والحقيقة المحمدية هي الغبض الاول الذي انتشر منه سائر الغبوضات المخلوقة الاول الذي صار واسطه لاجداد المخلوقات كما قال صلى الله عليه واله اول ما خلق الله نوري اوروي وصفها بظهره بقوله تعالى خطا بالنبوة ثم كافي الخبز القدسي لولاك لما خلقت الاكلا ولولا علي لما خلقتك اذ عدم علي كان مقتضا لعدمه نظر الى الاتحاد نورها صلى الله عليه وسلم والهما وقوله والذات في الذات للذات معناه اي الذات المخصوص الله هو ذات الذات فحيلة الذات بخصوص كونه للذات اي الذات المطلقة الالهية اي انه من بين الذات صار بواسطه عن الذات الالهية لانه اول ما خلق كما مر في بعض النسخ لم يوجد لفظة الذات بل العبادة هكذا وانا ذات الذات في الذات للذات اي انا ذات الذات في الذات للذات فانه لما ذكرنا انها ذات الذات بهم كونه ذات جميع الذات حتى الذات الواجب فلذات ذلك باقية ذات الذات في الذات الممكنة الضادرة عن الذات الالهية ثم قال عرفنا في عرفنا عليا مخلوق لله تعالى ولكن اشرف مخلوقاته الله واظهاره الله ونوره الاول المتحد مع نور نبيه ثم فلما قال نعم عرفنا ذلك قال فامسا اي ثبت على ذلك وتيقن بان عليا نالي النبي صلى الله عليه واله وصنوه بمنه وشبهه هو المخلوق بعد فهو الحتمي بنبائه وخلافه ولا يخلق بذلك غيره فليس لها كما بقوله المفرطون والارعية لغلان وفلان كما بقوله المفرطون فقد ثبت بذلك كفر الشرك العالي والبغض العالي فظهر حقيقته النمط الاوسط الموالي التالي ويمكن ان يجعل هذا الخبر في باب مخاطبة بدنه الشريف مع نفسه القدسية وحاصله انه عليه السلام لما سئل هل رايته جلا كاملا في الانسانية فقال لا القائل هو البدر رايته جلا واراد به نفسه القدسية وقوله ثم اني الى الان اسئل عنه اشارة الى امر من غايته التعلق بين البدن والنفس وقوله ثم نقلت له من انت الى قوله الى الطين حاصله انك اسئل البدن عن نفسه القدسية فانت فقال انا الطين واراد به اصل الاشياء وما دما فان الطين والطينة يطلق على الاصل والمادة فانه ثم لان اتحاد روحه مع روح المحمدي صلى الله عليه واله

يكون أول المخلوقات وهو واسطة الإيجاد ومنشأ الفيوضات هو مادة الاشياء واصلا لها قال
 له من ابن فقال من أصل المادة وأراد برأصل كل شيء ومنشأه وهو الله سبحانه لأنه كما عرفت
 صد عنه بلا واسطة وبذلك يعلم معنى قوله إلى ابن وقوله في الجواب إلى الظن فان حاصله ان
 مرجع الـ اصل وقوله نقلت من انا فقال انت ابوتراي منسب الى هذا العالم الذنوي فذلك
 تدبير هذا العالم والتصرف فيه لا في عالم الانوار وعلى هذا لا يبقى اشكال في باقي الكلام اذ
 لما سئل البدن عن النفس من العينية والمغايرة بينهما فاجاب النفس بالمغايرة وقال انت تبعدان تكون
 مثلي انا انا وهذا اشارة الى ان حقيقتي متصورة بحقيقتي وبسبب ان تكون ذلك صادقة على حقيقتي
 والحصل ان انا انا وانت انت ولا اتحاد بيني وبينك ثم أكد ثانيا ذلك وقال انا انا ثم اشار الى وجه
 المغايرة بقوله انا ذات الذات التي وقوضه كما تقدم **تكميل** مما يمتحن به الطلبة في علم
 النحو السؤال عن الاخبار بالذات فكيف يجبر عن زيد بالذات في قولنا ضربت بـدا والقاعدة
 في هذا الاخبار ان يصدق الذي ويجعل موضع الخبر عنه ضمير لها اي الكلمة الذي ويوتر الخبر عنه
 خبر لها فالجواب في المثال المذكور الذي ضربت زيد ولكن يجوز الاخبار بالالف اللام التي هي لغة
 ولكن في الجملة الفعلية ليقع بناء اسم الفاعل والمفعول منها دون الاسمية لعدم صحة ذلك البناء منها
 ففي يجوز دقائم يمكن ان يجز عن زيد بالذات في الذي هو قائم زيد ولا يمكن ان يجز عنه بالالف اللام
 فلا يجوز ان يبق هو قائم زيد بخلاف الجملة الفعلية نحو ضربت بـدا فانه كما يجوز الاخبار عن زيد
 فيها بالذات يمكن ان يجز عنه فيها اسم بالالف اللام ولكن لما ثبت ان اللام لا تدخل على الجملة الفعلية
 فلا يبين تصرف فيها بان يسبق من الجملة الفعلية ما يصلح صلة للام والمسبوك الذي يصلح
 لها هو اسم الفاعل والمفعول فاذا خبر عن زيد في زيد ضرب على المعلوم بـدا الضارب هو زيد
 وعلى المجهول بـدا المضروب هو زيد وقد علم مما ذكر ان الاخبار بالذات هي توقف على شرط اربعة
 احدها تصديق الجملة بالوصول مستند وثانيها صحة تاخير الاسم المذكور بان يجز عنه خبرا وثالثها
 وضع ضمير موضع ذلك الاسم ورابعها كون الضمير غائبا الى الوصول فاذا اعتد واحد منها لم
 ينع الاخبار ولا شرط هذه الامور يختلف اللفاظ والكلمات في صحة الاخبار بينها بالذات وعد

مرزبان

وفي كنهه فبسط عن ذلك امتحاناً فحق نشره هنا الى ما يصح الاخبار عنه بالذي من الكلمات
 التراكيب ليصل للنظر الجواب عن اسئلة هذا المقام وباني في تناقضها الاشارة الى بعض
 التراكيب المشكلة فنقول لا يصح الاخبار بالذات عن امور الاول مما يستحق التصديق كضمير
 الشان وكما الخبر ومثلها فلو سئل وقبل كيف يخبر بالذي عن كلمة هو في قولنا هو زيد قائم قلنا
 لا يصح الاخبار بالذي عنها لانها ضمير الشان وضمير الشان يجب تصديقه ولو اخبر عنه بالذي
 قبل الذي هو زيد قائم هو لازم تصدير الجملة بالذي واما خبر ضمير الشان عن الجملة وهو ممتنع
 لوجوب تصديقه عليها فمتنع تصديرها بالذي وكذا لو سئل كيف يخبر بالذي عن كلمة كم الخبرية
 في قولنا كم عندك درهما قلنا لا يصح الاخبار به عنها مثل ما ذكر الشان في الحال والتميز والمنقح
 بنفي الجنس لكونه نكرات وكون الضمير معرفة فلا يمكن وضعه موضعها فلو قيل في نحو جاني زيد ابا
 ونحو زيد حسن وجمما ونحو لا رجل في الدار كيف يخبر عن قولنا ابا وجهما ورجل بالذات قلنا لا يصح في
 منها هذا الاخبار اذ لو اخبر عنها بالذات وقبل الذات جاني زيد هو ذاك الذي زيد حسن هو وجهه والذات
 لا في الدار هو رجل لازم وقوع الضمير موضع الحال والتميز والمنقح بنفي الجنس وهو ممتنع اذ يلزم
 كون الضمير خالوا قهراً او منفياً بنفي الجنس وهو غير جائز وكذا يمتنع الاخبار عن المجرور رب لانها لازم
 التذكير والضمير معرفة فلا يقع موقعها فلو قيل كيف يخبر عن رجل في قولنا رب رجل اتيته قلنا لا يصح البناء
 عنه اذ لو قيل الذي رب هو اتيته رجل وقع الضمير مذخولاً لرب وهو غير جائز فان قيل رب قد يدخل على
 الضمير مخوراً به رجلاً فلا يمتنع اضمار المجرور رب قلنا هو شاذ لا يقاس عليه الثالث عن الموصوف
 بدون الصفة والصفة بدون الموصوف فلا يجوز في ضربته هذا العالم ان يخبر بالذي عن زيد بدون العالم
 ولا عن عالم بدون زيد لاستلزام وقوع الضمير صفة او موصوفاً اذ لو قيل في المثال المذكور ان الذات
 ضربته العالم زيد وقع الضمير موصوفاً ولو قيل الذي ضربته هذا هو العالم وقع موصوفاً لزيد
 وهو غير جائز بخلاف الخبر عن مجموعها فانه جائز لعدم المانع بقوله الاخبار عن المجموع في المثال
 المذكور الذي ضربته زيد هذا العالم الرابع عن المضاف دون المضاف اليه لاستلزام اضافة المضمير
 الى شئ فلو سئل كيف يخبر بالذي عن غلام في قولنا جاء غلام زيد قلنا لا يجوز ذلك اذ لو قيل

الذي جاء هو زيد علم لزم اضافته هو الى زيد وهو غير جائز ويجوز الاخبار عن المضاف اليه دون المضاف
لعدم المانع فيقال في الاخبار عن زيد في المثال المذكور الذي جاء غلامه زيد لا اذ كان مجموع المضاف
والمضاف اليه علم كاسم ابرص لكبار الوزن فانه يجمع في الاخبار عن المضاف اليه فقط لانه بمنزلة حرف في الكلمة
هذا واعلم ان المضاف اليه لو كان مركبا عشرة وبنيتها اى كعشرة وبنيتها وقبل اثنى عشر وثلاثة عشر
الى تسعة عشر وجعل هذا المركب اثنى عشر مثلا مضافا اليه لاسم الفاعل المشتق من العدد كالثالث
والرابع بان يضاف هذا الاسم الى المركب المذكور وبقي ثالث ثلثة عشر لا يكون المضاف جمع اعني الثالث
الواحد من المضاف اليه اعني ثلثة عشر ان التقدير ثالث عشر ثلثة عشر بمعنى انه واحد منهم وليست
هذه الاضافة بمعنى التخصيص مع ان الثالث صير اثنى عشر ثلثة عشر لان ذلك اى التخصيص محقق بالشعر
فما دونهما اذ بقى هذا عاشر للثقة ويراد انه مصير للثقة عشرة واما في بنف العشرة واشتق منه اسم
الفاعل واضيف اليه فلا يكون الاضافة الالهية انه واحد منهم والحاصل ان كل اسم فاعل مشتق من
العدد اذا اضيف اليه هذا العدد الذي اشتق منه اى الذي بناو به كالثالث اذا اضيف اليه الثالث
والرابع اذا اضيف اليه الرابع فانه يكون بمعنى واحد منهم سواء تركب هذا العدد مع العشرة فيقال
ثالث ثلثة عشر ولا يفتق ثلثة ثلثة اذا التخصيص انما يكون في المضاف الى الامد بخود رابع ثلثة واذ اعلمت
ذلك فاعلم انه اذا خبر عن المضاف اليه في نحو ثالث ثلثة عشر اثنى عشر وجب في المضاف اليه المحذوف
وهو عشر ثالث عشر فوق في الاخبار عن الذي في قولنا هذا ثالث ثلثة عشر الذي هذا ثالث عشر
هم ثلثة عشر لان علة حذف المضاف اليه هو عشر ثالث عشر كراهة اسم المركب في اسمين الى اسم اخر
هو اثنى عشر مركب من اسمين لاستلزام ذلك للقول فحذفوا الثاني من الاول ولما اقيم التخصيص مقام الاله
المركب الثاني ذهب تلك الكراهة اعني علة المحذوف فوجب في المحذوف ثم الاخبار عن المضاف اليه
في مثل ثالث ثلثة عشر وفي كل ما اضيف الى المساوي نحو ثالث ثلثة ورابع اربعة وبالحسلة
في كل ما ليس بمعنى التخصيص بل يكون بمعنى ان المضاف واحد من المضاف اليه يتعين ان يكون ثالثا
ولا يجوز ان يكون باللام لانه لا يكون الا جملة اسمية ولا يكون بمعنى الفعل فلا يجوز الاخبار فيه
باللام واما الاخبار عن المضاف اليه في مثل رابع ثلثة اى في كل اسم فاعل مشتق من العدد مضاف الى ماد

أي تشبيه لا يهاون الشر
وإن كان م

فيجوز أن يكون باللام كما يجوز أن يكون بالذي كما عرفت بمعنى التشبيه فنعني قولنا هذا رابع ثلثة
مضمر الثلثة اربعة ولا يكون ذلك بمعنى التشبيه وكان رابع الثلثة بمعنى مضمر الثلثة اربعة
يكون له فعل يؤخذ منه هذا الاسم المشتق فان رابعاً يكون مأخوذاً من ربع الثلثة أي
صحيح اربعة ففي مثل هذا رابع الثلثة كما يجوز الاخبار عن المضان اليه فيه بالذي وهو الذي
هذا رابع ثلثة يجوز الاخبار عنه فيها باللام بأن بقوا اربعهم هذا ثلثة ولا يمكن اخذ اسم الفاعل
من غير العشرة لانه ليس مأخوذاً من الفعل حتى يثبت من اسم الفاعل اذا ماخوذ من الفعل فخرج ان
يكون بمعنى التشبيه وقد عرفت ان ثالثاً في ثالث ثلثة عشر بمعنى المضمر حتى يتحقق فعل ويؤخذ
من اسم الفاعل فلا يجوز فيه الاخبار باللام وبعضهم منع الاخبار باللام في الاول ايم في مثل رابع
ثلثة لان الاخبار باللام يتعين ان يكون في الجملة الفعلية صريحاً والثالث المذكور جلة اسمية
فلا يجوز فيه الاخبار باللام كما في نحو زيد ضارب مع كونه مأخوذاً من الفعل قطعاً فثبت اسم الفاعل بمعنى
العدد وفيه نظر اذا الاخبار في قولنا زيد ضارباً ما من زيد فكما يجوز بالذي بان بقا الذي هو
ضارب زيد فلا مانع من ان يكون باللام ايم بان يقال الضارب هو زيد او من ضارب فلا يجوز باللام
لعدم امكان دخولها على زيد فالفعل غير صحيح اذا المفروض الاخبار باللام في مثل هذا رابع ثلثة
عن المضان اليه اعني ثلثة فلا مانع من ان بقوا اربعهم هذا ثلثة بل الظاهر من كلام الاخفش
جواز الاخبار باللام عن المضان اليه في الاول ايم أي في مثل هذا ثالث ثلثة مع الاستحسان
لان قال لوقلت انا ثاني اثنين استحي الاخبار به عن اثنين باللام بان بقوا لثانيهما انا اثنان و
وجب الاستحسان فيه عدم الفائدة فجاءت لوقلت انا ضارب اثنين واخبرت عن اثنين وقلت
الناس بما انا اثنان ولا ريب في انه لا فرق بين انا ثاني اثنين وبين هذا ثالث ثلثة فيجوز فيه ايم
مع الاستحسان ان بقوا لثانيهما هذا ثلثة وانما يقال بان لا فرق بين انا ثاني اثنين وانا ضارب اثنين
فهما مشتركان في الاستحسان وعدم اذ معنى الضارب انا اثنان ان الذين انا ضاربهما اثنان وليس
المراد من قولها الثانية انا اثنان وبما ذكر يظهر انه لو ثبت ان الاخبار باللام يختص بالجملة الفعلية
صريحاً لم يخرج في شيء من الامثلة المذكورة الاخبار بها جميعاً من دون فرق بين هذا رابع ثلثة وهذا

ثالث ثلثة اذ كما يجوز ان يرجع معنى الاول الى انه ربع الثلثة يجوز ان يرجع معنى الثاني الى انه
 ثلث الثلثة ولذا قال الاخفش يجوز في انا ثاني اشين ان يجزى باللام عن انا فبق الثاني اشين انا لانه
 في المعنى الذي تحت الاشين انا وبذلك يظهر ان الاخبار في الامثلة المذكورة عن كل من المضارع
 فيها وابق مبتدئ فيها فلفظة هذا انا او هو او غير ذلك لا يجوز باللام مع ثبوت اختصاصها للملحة
 الفعلية صريحا ويجوز مع عدمه وكهاية الارجاع اليها الخامس عن المصدر العامل بدون المحل
 نحو اعجبني ضرب زيد عمر فانه لا يجوز ان يجزى بالذي عن ضرب زيد بدون عمر فلا يبق الذي اعجبني
 هو عمر اضرب زيد لانه يؤدي الى ان يعزل الضمير الذي جعل في موضع ضرب زيد عمرا واعمال
 الضمير متع واما الاخبار عن المصدر مع معموله فجاز فيجوز ان يقال الذي اعجبني هو ضرب زيد
 عمرا التمس عن الاسم الذي يضارع الفعل ويعمل عمله كاسم الفاعل والمفعول والصفة الثابتة
 سواء كان الجزع عن هذا الاسم مع معموله او باية تقي قولنا زيد يضارب عمرا لا يجوز ان يجزى بالذي
 عن ضارب لانه يضارب عمرا فبق الذي زيد هو ضارب وضارب عمر لانه معنى الفعل بل هو
 كما فعل في المحركات والتكثات والدلالة على الزمان المتأخر المستقبل ووقوعه موقعا فلا يصلح
 للاخبار عنه بخلاف المصدر العام لا محض في زيد احسن فانه يجوز ان يجزى مع معموله بان يبق
 الذي هو حسن ضرب زيد لان المصدر ليس جاريا يحوي الفعل فهاذا ذكرنا قبل قد صرحوا بان
 يجوز الاخبار عن منطلق في زيد منطلق بان يبق الذي زيد هو منطلق مع ان منطلق اسم فاعل على ما
 لانه عامل في الضمير المستكن وهو فاعل له واجيب عنه بان المنطلق والتضارب المضروب غير ذلك
 من المشتقات التي يقع خبر الاسم صفة لموصوف محذوف وهو الذات الموصوفة بالانطلاق فالجزع عنه
 في الحقيقة هو الموصوف الذي سلك الصفة مستل لا الصفة العارضة فيه في الاخبار في المثال
 المذكور المذكور زيد هو الذات الموصوفة بالانطلاق ولو كان الجزع عنه مجر الصفة العارضة اليه
 كانت نكرة ولزم وقوع الضمير موقع النكرة وهو غير جاز وفيه ان هذا سلم الا ان هذا الجواب جار
 اسم الفاعل العامل في الظاهر ابق في الاخبار عن ضارب عمرا في قولنا زيد يضارب عمرا الذي
 هو ذات ضارب عمرا التي اعمالها بزم الطريقة نحو ذات يوم والمصدرية بحوليك وسعدك

وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَعَادُ اللَّهِ فَإِنَّهُ يَمْسَحُ الْإِخْبَارَ عَنْهَا وَرَفَعَهَا عَلَى الْخَيْرِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَبْقَى فِي الْقَبْلِ ذَاتُهَا
 أَوْ قَلْتُ لَيْتَ سَعْدُكَ أَوْ سُبْحَانَ اللَّهِ أَوْ مَعَادُ اللَّهِ الَّذِي لَيْتَ فِيهِ ذَاتُ يَوْمٍ أَوَّلُ الْقَلَمِ
 لَيْتَ سَعْدُكَ أَوْ سُبْحَانَ اللَّهِ أَوْ مَعَادُ اللَّهِ لَأَنَّهُمَا الْقَرْبَةُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَبْقَى الْإِخْبَارُ وَالْوَصُولُ
 لَوْ جُوبِ النَّصْبُ فِيهَا نَظَرًا لَدَعَمَ اسْتِكْثَارُهَا عَنِ الْقَرْبَةِ وَيَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنِ الْقَرْبَةِ غَيْرَ مَا ذَكَرَ غَيْرُ
 مَا يَلْزِمُ الْقَرْبَةَ وَالنَّصْبُ فَيَجُوزُ أَنْ يَجْعَلَ مِنَ الْيَوْمِ فِي تَوَلُّهَا صِلَتُ الْيَوْمِ بِأَنْ يَبْقَى الَّذِي صِلَتُ
 فِيهِ الْيَوْمُ بِنَاءً عَلَى جَوَازِ نَعْيِ الْقَرْبَةِ وَابْتِغَاءِ خَيْرِهَا وَإِذَا اخْبِرْتَ عَنِ الْقَرْبَةِ بِشَرْطِ أَظْهَارِ لَفْظٍ فِي أَنْ يَبْقَى
 الَّذِي صِلَتُ فِيهِ لَا الَّذِي صِلَتُ بِهِ وَكَذَا بِشَرْطِ أَظْهَارِ اللَّامِ فِي الْمَقْعُولِ لَهُ إِذَا اخْبِرْتَ عَنْهُ بِاللَّهِ مَا ذَكَرَ
 اخْبِرْتَ عَنْ تَأْدِيَةٍ فِي قَوْلِنَا ضَرْبَتْ بِهَا تَأْدِيَةً لَيْتَ ضَرْبَتْ بِهَا تَأْدِيَةً أَمَّا وَجِبَاطُهَا
 اللَّامُ مَعَ أَفْرَ لَمْ يَكُنْ لَامٌ فِي الْخَيْرِ عَنْهُ لَأَنَّ شَرْطَ النَّصْبِ فِي الْمَقْعُولِ أَنْ يَكُونَ مَصْدَرًا أَوْ لَفْظًا تَأْدِيَةً
 مَصْدَرًا فَجَازَ أَنْ يَنْصَبَّ بِأَظْهَارِ اللَّامِ بِجَلَدٍ إِذَا وَقَعَ مَوْضِعُهُ ضَمِيرًا فَإِنَّهُ لَيْسَ مَصْدَرًا فَجَبَّ أَظْهَارُ
 اللَّامِ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْإِخْبَارَ يُوجِبُ قَوْعَ الضَّمِيرِ مَوْضِعَ التَّكْرَرِ ثُمَّ التَّسْنِاعُ عَنِ الْمَصْدَرِ الَّذِي
 حَذَفَ عَنْهُ وَتَدَمُّدُ نَحْوِ سَبَازٍ بِهَا فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِاللَّهِ لِأَنَّهُ تَدَمُّدُ الْفِعْلِ تَكْرَرًا
 فَعَلَّ فَإِنَّهُ يَمَسَحُ الْإِخْبَارَ عَنْهُ وَأَمَّا الْمَصْدَرُ الَّذِي لَمْ يَدَمِّدْ الْفِعْلُ بِنَحْوِ الضَّرْبِ حَسَنٌ وَاعْبَى الضَّرْبِ
 ضَوْفُهَا فَيَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنْهُ لِدَعَمِ الْمَانِعِ الْمَذْكُورِ وَيَقَعُ الْإِخْبَارُ عَنِ الْمَصْدَرِ الَّذِي لَمْ يَجِدْ التَّكْرَرُ فَيَجُوزُ
 ضَرْبًا فَإِنَّهُ يَقَعُ الْإِخْبَارُ عَنْ ضَرْبٍ بِأَنْ يَبْقَى الَّذِي ضَرْبَتْ بِهِ لِدَعَمِ الْفَائِدَةِ فِيهِ بِمَحَلِّ مَا إِذَا وَضَعَ
 وَقَبْلَ ضَرْبِهِ ضَرْبًا شَدِيدًا فَإِنَّهُ يَجُوزُ الْإِخْبَارُ عَنْهُ بِأَنْ يَبْقَى الَّذِي ضَرْبَتْ بِهِ بِأَنَّ السَّيْلَ
 عَنْ الضَّمِيرِ لَا يَتَحَقَّقُ لَغَيْرِ كَلِمَةِ الَّذِي لَا مَتَاعَ نَصْبِهِ بِاللَّهِ لَا سَلْزَامَ ذَلِكَ عَوْدَ الضَّمِيرِ إِلَيْهَا فَجَبَّ
 ذَلِكَ الْغَيْرُ بِأَنَّ الضَّمِيرَ ثُمَّ ذَلِكَ الْغَيْرُ الَّذِي يَتَحَقَّقُ الضَّمِيرُ أَمَّا مَبْدَأُ نَحْوِ يَدُ ضَرْبَتْهُ أَوْ مَوْصُولُ نَحْوِ جَاءَ
 رَجُلٌ ضَرْبَتْهُ أَوْ مَوْصُولُ نَحْوِ الَّذِي ضَرْبَتْهُ زَيْدًا فَإِنَّ السَّيْلَ لِهَذَا الضَّمِيرِ هُوَ هَذَا الْمَوْصُولُ الْمَذْكُورُ
 لَا الْمَوْصُولُ الَّذِي يَجْعَلُهُ فِي الْجَمْعِ لَوْ اخْبِرْتَ بِالضَّمِيرِ بِاللَّهِ وَجَعَلَ الضَّمِيرُ مَا يَجْعَلُهُ مِنْ كَلِمَةِ التَّكْرَرِ
 زَيْدًا وَرَجُلٌ وَالَّذِي الْمَذْكُورُ دُونَ الْخَيْرِ الْمُبَاشَرِ عَنِ الْأَسْمِ الْمَشْتَمِلِ عَلَى الضَّمِيرِ الْمُسْتَقْبَلِ لَغَيْرِ
 الَّذِي نَحْوُ قَوْلِكَ زَيْدٌ ضَرْبَتْهُ لَأَنَّكَ إِذَا جَعَلْتَ الضَّمِيرَ غَائِلًا إِلَى الْمَوْصُولِ بَقِيَ الْمَبْدَأُ بِلَا غَائِلٍ

وان جعلت هاندا الى التبتاء بقى الموصول بلا فائد وكل منهما ممتنع الجسار بمشعر عن الموصول
بدون صلة مثل الذى قام زيد فانه لا يمكن الاخبار عن الله وحده بان بقى الذى هو قام زيد
الذى لان الضمير لا يقع موصولا وابقى بلزم خلو الموصول المؤخر عن الصلة وابقى الموصول بدين الصلة
بمنزلة حرف الكثرة ولا يقع الضمير موقع حرف الكثرة هذا اذا خبر عن الموصول بدون الصلة والآخر
مع صلة فلا منع من الاخبار عنه كما لا منع من الاخبار عن الموصوف مع صفته وعن المضاف مع مضافه
ثم الاخبار عن الموصول مع صلاته جائز سواء كان ذلك الموصول موصولا موصولا اخر او غير موصول
به بمعنى سواء كانت صلاته مصدرة بموصول اخر او غير مصدرة به ثم الموصول الثانى الذى يوصل
به الموصول الاول بفتح الظاهر لانه مبتدأ ففتح الى خير وموصول بفتح الجيم الى صلة والموصول مع
صلته وخبر جملة يقع صلة للموصول الاول فلا بد منه من ضمير يرجع الى الموصول الاول ولان كان
بعد الموصول الاول موصولين او موصولات ثلثة او اربعة او خمسة او ما بلغ فالحكم ما ذكر من انهما
كل واحد الى صلة وخبر اى كل موصول بذكر فلا بد له من صلة وخبر لتمام الموصول اللاحق ويصلح
صلة للموصول السابق وهذا القبول المسئلة المحكية المعروفة بالزانى وهى التى
اللان التى ابوها ابوها اختها اخواته زيد وبنته كما ذكرنا ان الموصول المتأخر
الواقع مبتدأ لا بد له من صلة وغايد وخبر وهذا الموصول الاخر عن الرابع وهو التى مبتدأ فلا بد له
من صلة وغايد وخبر فصلته قولنا ابوها ابوها فابوها مبتدأ وابوها خبره والضمير ابوها راجع
الى هذا الموصول اعني التى الاخر وفى ابوها الى الموصول الثالث اعني اللذان والجملة من المبتدأ والخبر
اعني ابوها ابوها صلة التى الاخرة والغايد هو الضمير ابوها وهذا الموصول الاخر اعني التى مع
صلته مبتدأ خبره واختها والضمير اختها راجع الى الموصول الثانى اعني التى الاولى فالتى ابوها
ابوها اختها موصول تمت صلاته فهو مبتدأ مع خبره فتمت جملة من مبتدأ وخبر يصلح صلة للموصول
الذى سبقه وهو اللذان واللذان مع صلاته التى هى الجملة المذكورة اعني الموصول الاخر مع صلاته
وخبره مبتدأ خبره قولنا اخواته وغايد الضمير المحرور ابوها واللذان مع خبره جملة تامة يصلح صلة
للموصول الذى سبقه وهى التى فالتى مبتدأ تمت صلاته التى هى اللذان مع صلاته وخبره واخبره

القمير اخته راجع الى الموصول الاول اعني الذي وهذا التبدل مع الخبر اعني اللذان الى قولنا اخته
 جملة ثامة بصلح صلة للموصول الاول اعني الذي والذي تمت صلته وغايده هو المجرور في اجته
 والله مع صلته اعني الى الاول الى قولنا اخته زيد وخبر قولنا زيد والاختار في صحة هذا الحكم
 ان يقام مقام كل موصول بصلته اسم بمعنى فقام اختها مقام التي ابوها ابوها لان المرة التي ابوها
 ابو شخصين اخرين تكون هذه المرة اخت هذين الشخصين فبصير الكلام هكذا الذي التي اللذان
 اختها اختها اخوا اخته زيد ثم يقام اخوا مقام اللذان اختها اختها لان اللذين اختها اخت
 امرة يكونان اخويها فبصير الكلام هكذا الذي التي اخوا اخوا اخته زيد ثم يقام اختك مقام
 التي بصلتها اعني التي اخوا اخوا لان المرة التي اخوا اخوا هي اختك فبصير الكلام هكذا
 الذي اخلك اخته زيد فر بالجمع الى كلام واحد لا غلاق فيه واذ اعرف جليلة الخالف في تركيب هذه
 المسئلة فاعلم انه يجوز الاخبار بالذي عن الموصول الاول والثاني مع صلته وقد عرفت انه لا يجوز
 الاخبار عن الموصول بدون الصلة مطم فان اردت الاخبار عن الموصول الاول مع صلته وهي ثا
 التي الاولى الى قولنا زيد اذ لم صلته فهو اخته فهو الموصول الاول مع تلك الصلة عن زيد بقدم
 زيد عليه بعد وضع ضمير موضع الموصول الاول مقدما على زيد فيقول الذي هو زيد الذي التي اللذان
 التي ابوها ابوها اختها اخوا اخته وان اردت الاخبار عن الموصول الثاني اعني التي مع صلته التي
 اخوها اخوا اخته التي مع صلته التي هي اللذان التي ابوها ابوها اختها اخوا وبقدم عنها لك
 اخته زيد بعد وضع ضمير موضع التي ولكون الاخبار عن المؤنث اعني التي يكون التصديق بها بالتي لا
 بالذي فالتعبير عن العنوان بالاخبار بالذي ثامه ومن باب التعليل في التي التي هي اخته زيد التي
 اللذان التي ابوها ابوها اختها اخوا وهذا الاخبار صحيح لا يخل فيه والقمير المتحقق للموصول
 الاول اعني الذي ثامه في اخته التي هي خبر التي وليس في صلة التي فليس التي مع صلته مشتملة على
 القمير متحقق للغير في منع عن الاخبار عنه ويجوز الاخبار في المسئلة المذكورة عن خبر الموصول الاول
 ايها اعني زيد فيقال في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها اختها اخوا اخته هو زيد
 ولا يخل فيه ابته وجه عدم منع فيه ظاهر اما في الامور المذكورة في تلك المسئلة اعني ثا وثا في

الموصول الأول من الموصولات مع صلها واخبارها فلا يجوز الاخبار عنها بالذي الخبر الموصول
 وهو اخواك والآن القمير المتصل بهذا الخبر على الكافة في اخواك وبين ذلك ان الموصول الثالث وهو
 اللذان مع صلته التي اخوها اختها لا يصح الاخبار عنه لانه مشتمل على القمير المستحق لغيره وهو لفظ
 البنية اختها فانه مستحق للموصول الذي قبله اعني التي فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن
 الموصول الرابع مع صلته اعني التي ابوها ابوها لانه مشتمل على القمير المستحق لغيره وهو ما
 في ابوها فانه مستحق لغيره التي وهو اللذان فلا يصح الاخبار عنه وكذا لا يصح الاخبار عن ابوها لا
 عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن ابوها لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اختها لا عن
 المضاف ولا عن المضاف اليه ولا عن اخته لا عن المضاف ولا عن المضاف اليه وعلة الامتناع
 فيها كان مضافا ما عرفت فانه لا يصح الاخبار عن المضاف يبدون المضاف اليه لانا لو اقمنا مقامه
 مفعلا لزم اضافته والمفعول يتبع ان يكون مضافا الى شيء وانما المضاف اليه في ابوها وابوها واختها
 واخته فعلة الامتناع في الاخبار عنه وهو ان المضاف اليه فيما ذكرنا هو ضمائر مستحقة لغيرها
 يصدر من الموصول حال الاجناد وما صحه الاخبار عما عليه اعني خبر الموصول الثالث وهو لفظ
 عن المضاف والمضاف اليه معا فلا ينعى غير مشتمل على ضمير مستحق لغيره ولا مانع سوى هذا الاستقبال
 ولذا نقدر فيصح الاخبار عنه فنقول في الاخبار عن اخواك اللذان الذي التي اللذان ابوها ابوها
 اختها اخته زيد اخواك واخواك خبر ما صدر به الجملة اعني اللذان حالة الاخبار ولا مانع فيه
 ايضا وما استثنى ايضا كما اشهر اليه الاخبار عن القمير المتصل بخبر الموصول الثالث اعني اليك
 في اخواك فنقول في الاخبار عنه الذي الذي التي اللذان التي ابوها ابوها اختها اخوها اخته زيد
 انت ولا نثار في شيء من اجزاء هذه الجملة كما لا يخفى وجهه وان عرفت المواضع التي لا يجوز
 فيها الاخبار بالذي فاعلم ان سائر المواضع من الكلمات التركيبية مما يجوز فيها الاخبار
 بالذي ولما كان في بعضها نوع خفاء لا بد من الإشارة الى كيفية فيها فليشر اليها للتأني في الاشتبا
 للخلابة في هذا المقام **فمنها** الاخبار عن المعطوف والمعطوف عليه معا واحدا
 ففي قولنا ضرب زيد وعمر فقول في الاخبار عن زيد وعمر معا اللذان ضربا هما زيد وعمر وقول

في الاخبار عن زيد فقط الذي ضرب هو عمرو زيد وفي الاخبار عن عمرو فقط الذي ضرب زيد
وهو عمرو وقس على ذلك لو كانا منصوبين مثل ضربت زيدا وعمرا ولو كان المعطوف في المعطوف
عليه مجلتيين لاملأته بينهما سوى المعطوف ثبات الاخبار في شيء ولا في اسمين الذين بينهما ثبات
ضرب زيد واكرم عمرو وجلتان عطف احداهما على الاخرى ولا ملأته بينهما فلا يصح الاخبار عن شيء من
المجلتين ووجه ظاهر ولعن الاسمين الذين فيها اذا لو اخبرت عن زيد وقلت الذي ضرب هو
اكرم خالد زيد لم يخلو الصلة في الجملة الاولى عن العابد وهو ظاهر هذا اذا لم يكن بين المجلتين
ملأية سوى العطف اما اذا كان بينهما ملأية سوى العطف نحو ضربت زيدا واكرم علامه ^{ملا} في
زيد واكرم عمرو في ذاه صح الخبر كونه الاسمين فيها اذا لا يلزم صح خلقا الموصول عن العابد ^{ملا} في ذاه
الاخبار عن المبدل بدون البديل والحق انه جاز لعدم المانع ففي قولنا جاء زيد اخوك لو اخبرت
زيد قلت الذي جاء هو اخوك زيد وقبل لا يجوز فباسا على الاخبار عن الموصوفين في الصفة
وفيه ان الاخبار عن الموصوفين في الصفة انما لا يجوز لا يجازيه كون المضموع عوصفا وهو متسع ولا
منع من كون المضموع مبالغة في الفرق وبطل القبح **ومنها** الاخبار عن المبدل بدون المبدل
ولا ينبغي جوازه ففي قولنا مرت رجل اخوك لو اخبرت عن اخيك بالثقل قلت الذي مرت رجل به
اخوك ولو اخبرت عنه باللام قلت المارانا برجل به اخوك **ومنها** الاخبار عن خبر كان وهو
لان خبر المبتدأ في هذا الاخبار فاذا اخبرت عن قائما في قولك كنت قائما قلت الذي كنت هو اكرمه
قائم كما اذا اخبرت عن خبر المبتدأ في قولك زيد قائم تقول الذي به هو قائم **ومنها**
عن اسم متنازع في الفعلان بالفاعلته مثل ضربته واكرمه زيد والمفعول به نحو ضربت اكرمه زيد
او بالفاعلته والمفعول به بان يقتضى احدهما كون هذا الاسم فاعلا له والاخر كونه مفعولا له مثل
ضربني اكرمت زيدا او ضربت اكرمت زيد وعلى التقادير يصح الاخبار عن هذا الاسم ^{ملا} انما
فيه الفعلان بالثقل فتلوا خبرت بالذي على التقدير الاول قلت الذي ضربته واكرمه هو زيد وعلى
التقدير الثاني قلت الذي ضربت اكرمت زيد وعلى الثالث قلت الذي ضربني واكرمت هو زيد
والذي ضربته واكرمه هو زيد وعلى هذا التقدير لا بد من اخبار المفعول به رجاء الى الموصول لو كان

المقتضى له متقدما على المقتضى للفاعل ومتأخرا عنه اذ لو لم يضر وحذف لزم اخلاء الصلة عن كل ما
الى الموصول ولو حذف في بعض الاحيان انما يكون حذفه لطول الصلة ولا يكون حذفه كما حذف في
الاصل لان الحذف في الاصل انما كان لاجل كونه فضلا ومُستغنى عنه ولما صار صلة للموصول
صار محتاجا اليه خرج عن كونه فضلا ومُستغنى عنه فلو حذف لا يكون حذفه على ما حذف في الاصل
انما هو لطول الصلة نحو هذا الذي بعث الله اى بعثه وبما ذكر يظهر انه لا فرق في الاخبار عن الاسم
المتنازع فيه بين مذهب البصريين من اعمال الفعل الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق
في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه واذا صار الفاعل في الفعل الاول ان اقتضى الفاعل وحذف
المفعول ان اقتضى المفعول وبين مذهب الكوفيين من اعمال الفعل الاول واذا صار الفاعل والمفعول
في الثاني اذ هذا الاختلاف لا يصير منشأ للفرق في الاخبار عن المتنازع ولا مدخلية له فيه وبما ذكر
يظهر كيفية الاخبار عن المتنازع فيه فيما يتعدى الى المفعولين او اكثر من الافعال مثل اعطاني وكفا
زيد جبة واعلمت اخبرني زيد عمر واقامنا وكوت كسائي زيد جبة واعلمت اخبرني زيد عمر واقامنا
فعلى التقدير الاول لو اخبرني المثال الاول عن المفعول الاول اعني الباء قلت الذي اعطاه و
كناه زيد جبة انا وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطاني وكسائي زيد هي جبة وفي
المثال الثاني عن المفعول الاول اعني الباء قلت الذي اعلمه زيد عمر واقامنا انا وعن المفعول الثاني
اعني عمر قلت الذي اعلمني واخبرني زيد هو قائم عمرو وعن الثالث اعني قائما قلت الذي اعلمني
واخبرني زيد عمر هو قائم وعلى التقدير الثاني لو اخبرني المثال الاول عن المفعول الاول اعني
زيد قلت الذي اعطيته وكوت جبة زيد وعن المفعول الثاني اعني جبة قلت الذي اعطيت
وكوت جبة زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول الاول اعني زيد قلت الذي اعلمت و
اخبرني عمر واقامنا زيد وعن الثاني اعني عمر قلت الذي اعلمت واخبرني زيد هو قائم عمرو وعن
الثالث قلت الذي اعلمت واخبرني زيد عمر واقامنا وعلى التقدير الثالث لو اخبرني المثال الاول
عن المفعول الاول اعني الباء او زيد قلت الذي كوت كناه زيد جبة انا اذ كنه يرد كسائي جبة
زيد وعن الثاني اعني جبة قلت الذي كوت كسائي زيد هي جبة وفي المثال الثاني عن المفعول

في
مجلس

الأول اعني الياء اورد هذا قلت الذي اعلمت واعلمه زبد عمر وانما انا والذي اعلمته واعلمني عمرو
فانما زبد وعن الثاني اعني عمر اقلت الذي اعلمت واعلمني زبد هو قائم عمرو وعن الثاني اعني قائم اقلت
الذي اعلمت واعلمني زبد هو قائم ومن احاط بما ذكرنا على الشرط المذكورة بسهل عليه استخراج ما تركنا
من الصور والاشئلة وكذلك بسهل عليه الاخبار باللام في الاشئلة المذكورة **خبر في نوع اهل**
وهو ما روي في بعض الكتب المعتبر عن امير المؤمنين عليه السلام ورواه ابي الفاضل الارمني في رتبة
احكامه انه عليه السلام قال يا عبياء اعصوني بطاعة معوية فقال له ابن عباس رضي الله عنه لا نطاع ولا نعص
اي معوية وانت على قلبك نعصى ولا نطاع والاهتمام انما هو في قول ابن عباس وكان المراد ان علة عصيان
لك والطاعة لمعوية ان معوية مع اطاعة الناس لا يعصهم فيها جهوون وبه تهون بل يعمل بمقتضى
هواهم وطاعتهم من الامور الخالفة للشرع واذا لم يعصهم مع فرض طاعتهم له فكيف اذا فرض عدم
اطاعتهم له فكيف الامع ترك عصيانهم وعمله بمقتضى هواهم فان طاعتهم لو توقف على هذا
الترك والعمل بمقتضى طاعتهم يكون صدر ذلك منه اظهر واكثر وانت على نبي يبر مخالفت
الشرع اذا طلبت منك تعصيتهم حال عدم اطاعتهم لك الامع حصول مطلوبهم ومشتاهم واذا
عصيتهم مع فرض اطاعتهم لك فكيف اذا فرض اطاعتهم لك من دون توقفها على عدم عصيانك
لهم والعمل بمقتضى شهواتهم فانه مع هذا الغرض يكون عصيانك لهم اشد واقوى اذ لو عصيتهم
مع خوف الخالفة تعصيتهم مع عدم بطريق اولي والمحصل ان مطلوب ان العلة في اطاعة الناس
لمعوية اطاعتهم وعمله بمقتضى هواهم وفي عدم اطاعتهم لك عصيانك لهم ومنعهم عن الوصل
الى ما يشتهون ويهتفون الا انه بين ذلك على ابلغ وجه واكثر وقال ان معوية لا يعصيتهم مع
فرض اطاعتهم له فكيف اذا فرض عدم اطاعتهم له بدون اطاعته لهم وانما يعصيتهم مع فرض عدم
اطاعتهم لك بدون اطاعتك لهم فكيف اذا فرض اطاعتهم لك مع قطع النظر عن اطاعتك اياهم
شعر عجيبي زباد ليس ادري من ابني ولكن الحمد لبون باد هذا الشعر في هجو بل
مستقيم زباد وبوز باد هو كنية للخمار فان العرب جعلوا لكل نوع من الانواع اوصفا والاضا
كنية لاجل مناسبتها فاذا ذكرنا ان الكنية للبخير ابو خابر وللماء ابو جاد والماء ابو عون وقيل ابو

شعر عجيبي
في بعض الكتب

صالح و لکنا ابو غناک و قبل ابو حنّان و لکنا ابو الطیب و لکنا ابو القعقاع و قبل ابو قحطبه
و لکنا ابو صالح و لکنا ابو العباد و لکنا ابو غالب و لکنا ابو الفرج و قبل ابو الحسن و قبل ابو حمزه
و سون السبن و لکنا ابو صالح و قبل ابو واضح و قبل ابو الجهم و لکنا ابو الخضر و لکنا ابو
لؤلؤ و لکنا ابو مسافر و لکنا ابو الایض و لکنا ابو الاصفر و لکنا ابو راجع و لکنا ابو عثمان
القفا و لکنا ابو نهان و لکنا ابو الحارث و لکنا ابو الحسین و لکنا ابو عون و لکنا ابو
ابو جهم و لکنا ابو ناصح و لکنا ابو الاغفال و لکنا ابو زباده و لکنا ابو عامر و لکنا ابو جهم
و لکنا ابو فاسد و لکنا ابو فاسد ام سالم و لکنا ابو فاسد ام خابر و لکنا ابو فاسد ام خابر
اعلم من ابی مع ان اباه هو الحارث نظر الی الاصلاح المذكور **شیعراً لا نوری**
بر جای عطار دینش اندک نم تو کردی سر منقار کشد جند اصم را جند در محاسبات عددی بود
که در نفس خود ضرب کرده باشند و هر عدد که او را جند نباشد یعنی توان دانست که از ضرب کدام
عدد در نفس خود حاصل میشود چون نه که از ضرب سه در نفس خود حاصل میشود و از منطبق
گویند و هر عدد که او را جند نباشد چون ده او را اصم گویند و وجه تسمیه این بعد باصم آنست که
هر چند از جند را و سوال کنند نمیشود جواب بگویند پس گویند اگر است و گاه باشد که اصم نیست
و منطقه نفس جند نیز نیست پس چنانچه ضابطه الحساب ضرب بان کرده و گفته که جند
تقریباً را اصم و جند تحقیقی را منطبق گویند و بنا بر این معنی نوری در جای خود در مقام دیگر
گفته نسبتی جند را اصم را غیر کنی و کنی و نسبت کنی اصم بواسطه مقابله او است با منطبق
و قد مای حکما را اعتقاد این بود که هر عدد را در واقع جندی میباشد بعضی از آنها معلوم
نیست الا واجب چون جند اصم و در وقت تسبیح میگفتند سبحان من لا یعلم جند الا هم
الا هو اما تحقیق چنانکه گذشت آنست که او را در واقع جند نیست الا تقریباً و محض یعنی تقریباً
انکه جند را اصم که در واقع معلوم است با محض بواسطه اینکه همگی را الخالاع بر وجود آن نیست
مگر واجب را و معیوب را و معیوب کنی که است اگر قلم تو او را در سر منقار کشد یعنی در سر منقار
خود جای دهد و هفتین خود سازد انکه او را در سر منقار جاد دهد بقصد انکه بنویسد محض

شیعراً

مهرن بخار و تبحر است جلد و مد کور جانین عطار در شود یعنی مد برود بهر فلک شود بانکه
وضوح و ظهور نابض است و شود بنحویکه هر کس را علم بوجود او حاصل شود همچنانکه علم بوجود
عطار و حاصل است بانکه در نطق قائم مقام عطار در شود و هرگاه او را از بخند و شرم از نفس او
سوال کنند بحقیقت حال خود را طوطی شود **اشکال في القرائن** **الاشکال**
على ان الحروف المقطعات في اوابل السور اسماء الحروف المخصوصة فالالف في اسم الله
بالالف اللام اسم الله باللام والحاء في حم اسم الله بالحاء والطاء في طه اسم الله بالطاء
لا ينبغي ان الاسم السمي بالحاء هو الحاء بالمد وكذا الاسم السمي بالطاء هو الطاء بالمد وعلى هذا
يجب ان يقرأ الحاء في اوابل حم والطاء في اوابل طه وطس بالمد مع انه لا يقرأ كل بافتاق اقرأ
ولم اعثر على احد تعرض لهذا الاشكال وجوابه والظاهر انهم اسقطوا المزة تحفينا ولكن الكلام
في صحة مد الاسقاط اذا لم يقتض لخصه على الظاهر فثابت **مسئلة** **استحابة في**
الهيئ ان قيل هل يمكن ان يفرض جزء من منطقة البروج في جهة واحدة من نصف
النهار بحيث اذا وصل الشمس الى كل منها كان لها ارتفاع واحد شرقي او غربي مع كونها على
الاقوس من المنطقة عرضية متساوية وذلك انما يتحقق اذا لم يكن دائرة وسط السماء الزوية
المارة بعظمي المنطقة وتغطي سمت الرأس المتقدم منطقة على دائرة نصف النهار بل كانت الدائرة
متقاطعة انما اذا فصلنا قوسين متساويين من منطقة البروج عن جنوبي وسط السماء الزوية
في جانب واحد من نصف النهار وادرنادائرة الزوية ارتفاع بطرفيها فان قوس الارتفاع من الدائرة
الواقعتين بين الاقوس وطرفي القوسين الواقعتين في جانب واحد من نصف النهار والجانبيين
من وسط السماء الزوية متساويان وبوجهه لو وضع قول لما كانت دائرة المنطقة والاقوس
متقاطعتين على النصف دائرة وسط السماء الزوية مارة بقطبيها واذن ان نصف النهار
سماء الزوية متقاطعتان في اكثر الاوقات وقوس المنطقة واقعة بينهما الزم ارتفاعها وتكون كل
نقطتين متساويتين البعد من دائرة وسط السماء الزوية من منطقة البروج في جانب واحد من
دائرة نصف النهار كقطعتي تقاطع القطرة مع المنطقة بشرط ان يكون البعد مثل القوس المذكور

والفصل
في

مسئلة

ففي هذه المسئلة الموجب لكونها متساوية أن كل جزيئين من المنطقة متساويين البعد عن دائرة نصف
 ويتساوى ارتفاعها بعين الكبل المذكور في تساوى ارتفاعي جزيئين يتساوى بعداهما عن وسط
 سماء الزويرة وهذا في بادي النظر يفتقر التفاوت في ارتفاع كل جزيئين مختلفي البعد عنها ووجه
 دفع الاشكال أن الباعث في تساوى ارتفاع كل جزيئين متساويين البعد عن دائرة نصف النهار هو
 مرورها بمثل الرأس وبداية وسط سماء الزويرة في ذلك مثلها فكذلك جزيئين متساويين البعد
 عنها يقع على ارتفاع واحد فإذا أمكن وقوعها على جهة واحدة من نصف النهار كانت ثابتة كون
 جزيئين من المنطقة في جهة واحدة منها على ارتفاع واحد ولا يكون الأمر كما يقتضيه ظاهر النظر من التفاوت
 في ارتفاعها **سؤال متعلق بعلم الجيوديسيا** كبريوسنداز قرار بكمه متعدي
 استخراج كره اند نصف قطر تدوير وهرم مجهول ودرجه وده دقیقه است باجزائكم نصف قطر
 حاصل أن بان اجزا اثنتي عشرة درجة است في جهتين نظر استخراج اثنان نصف قطر تدوير مخرج من
 درجه وهرم مجهول وده دقیقه است باجزائكم نصف قطر حاصل أن بان اجزا اثنتي عشرة درجة است وكونه يتواءم
 شدو خال اثنان نصف قطر حاصل عبارة زخمي است که از مرکز آن خارج شود تا محیط آن و این خط
 مشتمل است بر مجموع قطر تدوير و بزرگه که عبارت از قدر است آن خط که از مرکز آن تا مقعر و بنا
 بر این باید نصف قطر حاصل و بر این نصف قطر تدوير باشد باقی مذکور و حال اثنان نظر استخراج
 اثنان بجزا کمتر است **و جواب** این سوال آنست که بنای استخراج اثنان بر هفت
 مستطیل است که بنی است بر مجر دو اکثر وجهت است اثنان در آن ماحو و نیست لهذا نصف قطر
 حاصل خط است از مرکز دایره که رسم شود در وسط شش حاصل از حرکت مرکز تدوير تا محیط آن دایره
 و این دایره مشتمل است بر نصف قطر تدوير باقی از مقعر است تا مرکز که لهذا در وهرم مثلا مجهول
 و سه درجه و کسر از نصف قطر حاصل و از ای نصف قطر تدوير است باقی در از ای دایره که از
 مقعر است تا مرکز و بر این قیاس است حکم مخرج و بنا بر این اشکال لازم میباشد **فان**
 بدانکه تفاوت میان مثقال صغیر و مثقال شرعی و درم آنست که مثقال شرعی سه ربع مثقال
 صغیر است یک درم و سه ربع درم است پس درم شرعی هفت مثقال شرعی است و هر هفت مثقال شرعی

و این
 است

حاصل
 حاصل
 حاصل

و این
 است

پنج مثقال صبر نیست تقریباً و هر درهم شرعی نصف مثقال صبر نیست مثقال شرعی بیست و چهار طاق
 و در هر شرعی چهارده قیراط و قیراطی سه شاعر است و سه سبغ شاعر و شاعر چهار خرد است
 پس مثقال شرعی هشت و شصت شاعر و چهار سبغ شاعر است و هر مثقالی شش دانق است و اتفاق
 از مثقال شرعی یازده شاعر و سه سبغ شاعر است و هر مثقال صبر بیست و چهار طسوج است و
 طسوج را محصو نیز گویند و هر طسوجی چهار شاعر است پس هر مثقال صبر نو و شش شاعر
 و هر که دینار را استعمال کند مراد یک مثقال شرعی باشد و متعارف چنانست که دینار را در طلا
 استعمال کنند و در هر درهم و در قیراط و طاهر که مثقال و در هر مثقال کنند مراد اینان مثقال و در هر
 شرعی باشند صبر **مسئله طین** اگر رُسند که معجون ساخته از او به
 معاویه المقدار و میخواهم که مرلج آن معجون را بدایم و مقدار شربت آن نیز بدایم **جواب**
 گوئیم که ضابطه در شناختن مرلج معاجین و قدر شربت آنها نیست که اولاً اوزان او بهر از معجون
 بکیریم یعنی فیم را بوزن اقل بر گیریم و عدد آنکه داریم آنکه عدد اجزاء خار و در درجه اولی ضبط
 کنیم و بر آن ضعف عدد اجزاء خار در درجه ثانیه را بفرماییم و بر آن سه مثل عدد اجزاء خار و در درجه
 ثالثه بفرماییم و بر آن چهار مثل عدد اجزاء خار و در درجه رابعه بفرماییم و عدد اجزاء خار و در درجه پنجمین
 طریق عمل نمایم پس اگر اجزاء خار باشد فقط حاصل بر آنچه اول نگاه داشته ایم یعنی عدد وزن اقل تقس
 کنیم اگر اجزاء معجون از خار و بار داشته باشد فضل احدی حاصلین بر دیگری بکیریم و او را بر آنچه اول نگاه داشته
 بودیم قسمت کنیم و بر هر یک از تقدیرین حاصله طلبیست که عدد درجات مرلج آن معجونست از حرارت بار و
 و بر این قیاس حال را طویله بنویست معجون را استنباط کنیم مثلاً معجون ساخته مرکب از پنج دوا و
 اوزان آنها بر این وجه است اول یک مثقال دوییم مثقال سیم پنج طسوج چهارم دو مثقال پنجم دو
 دانق و چون اقل وزن مذکور طسوج است لهذا این اوزان را بطسوج رد کردیم که کجاست مشترک است
 اول بیست و چهار طسوج شد دوم دوازده طسوج شد سیم پنج طسوج شد پنجم یک بود چهارم
 چهل و هشت طسوج شد پنجم هشت طسوج شد و مجموع نو و هشت طسوج شد از آنکه داشته
 پس هر یک که در اجزاء این معجون هم دارند و اول و دوم خارند و در درجه اولی و سیم خار است

کتب
 کتب

در درجه ثانی و چهارم و پنجم خازند در درجه ثالث بنا بر این عدد طسوجات اول و دوم که شش و شصت
 گرفته و بر آن مضاعف عدد سیم کرده طسوج باشد از فردیم چهار و شش شد و بر مجموع سه مثل عدد
 چهارم و پنجم که صد شصت باشد از فردیم دو بست و چهارده شد از این نود و هفت قسمت کردیم چهار
 قسمت و بیست جز و از نود و هفت جز و از واحد شد پس کوئیم این همچون خاز است در اول و اول
 ثالث و اگر فرض کنیم که جز و اول دو قیم این همچون رطبند در درجه اولی و سیم باب است در درجه ثانی
 و چهارم باب است در درجه ثالث و پنجم باب است در درجه رابعه پس مجموع عدد اول و دوم که شش و شصت
 گرفته نگاهداریم آنکه ضعف عدد سیم کرده است یکسوم و بر آن سه مثل عدد چهارم افزاییم و بر چهار
 که صد پنجاه و چهار است چهار مثل عدد پنجم افزاییم یکصد هشتاد و شش شود و فضل محفوظ ثانی که
 یکصد هشتاد و شش باشد و محفوظ اول که صد پنجاه است و چون این فضل را بر نود و هفت که عدد
 مطوحات در این است قسمت کنیم خارج قسمت یک و پنجاه و سه جز و از نود و هفت جز و از واحد است
 لهذا همچون مذکور باب است در او و در درجه ثانی و قس علی ذلک هرگاه بعضی ادویه خاز باشد
 و بعضی یاردها هم یاد باشد با هم رطب باشد با هم باب است **فاما تعین مقدار**
شریب معجون نیز با این طریق معلوم میشود مثلاً هرگاه وزن اول بقدر و شربت یک
 و وزن دوم بقدر سه شربت باشد و وزن سیم بقدر نیم شربت باشد و وزن چهارم بقدر چهار
 شربت باشد و وزن پنجم بقدر سه شربت باشد همه را جمع کنیم و از ده و نیم شود پس مقدار دو
 که نود و هفت است بر آن قسمت کنیم خارج قسمت یک هفت و نوزده جز و از بیست و پنج جز و واحد است
 مطلوب باشد پس کوئیم قدر شربت همچون قریب بجهت طسوج باشد و ستر این دو عمل بجهت
 معرفت مزاج و کیفیت معرفت قدر شربت بخور مذکور ظاهر است اما ستر در اول بجهت آنکه بعد از
 آنکه اوزان جمیع ادویه مفرد به وزن اقل در شود که آن نود و هفت طسوج است و مثال مفروض
 شکی نیست که اگر هر ادویه مذکوره دو یکدرجه و یک مرتبه از حرارت بودند معجون مرکب از همه نیز
 بر آن درجه و مرتبه از حرارت میبود لیکن چون درجات آنها در این مختلف است لهذا آنچه در درجه
 اول خاز است چون عدد طسوجات آن معین شود شبهه نیست در آنکه آنچه در درجه دوم خاز است

هرگاه عدد طسوجات آن نصف عدد طسوجات اول باشد در خوارت مساوی اول خواهد بود یعنی خوارت
مجموع عدد طسوجات آنچه در دو جدول دوم خوارت مساوی خواهد بود با خوارت ضعف عدد طسوجات
آنچه در مرتبه اول خوارت است پس هر طسوجی از دو جدول دوم خوارت آن مساوی خوارت و طسوج مرتبه
اول باشد و همچنین خوارت یک طسوج از دو جدول دوم برابر خوارت سه طسوج باشد از دو جدول اول
و همچنین خوارت یک طسوج از دو جدول چهارم مساوی خوارت چهار طسوج درجه اول باشد
بر این تقیاس و بنا بر این چون عدد طسوجات هر یک از او به که در خوارت در مرتبه دوم و سیم و
چهارم است نسبت مذکور به تضعیف نماند حاصل که در مثال مذکور مفروض دو بیت و چهار بیت
طسوجات است که در مرتبه اول خوارت است و شکی نیست که عدد واقعی طسوجات او به که نبود و هفت
بعد از استخراج خوارت مجموع یک نحو میشود و بجهت اختلاف آنها درجات در خوارت چون تضعیف
مذکور همه در جدول اول شد و دو بیت درجه طسوج بملاحظه خوارت حاصل شد پس باز آن طسوج
از نو در هفت آنچه واقع میشود از طسوجات حاصله بملاحظه خوارت که دو بیت و چهارم میباشد
آن عدد درجات خوارت هر یک از طسوجات بود و هفت گانه باشد که از بعضی عدد درجات آن
معین است لهذا باید دو بیت و چهارم بود و هفت قیمت شود و چون دو بیت و چهارم بر نو و هفت
قیمت کنیم حاصل مطلوبیت بعضی آن عدد بیت و درجات که باز آن هر یک واقع است زیرا که
نسبت مقسوم مقسوم علیه چون نسبت خارج قیمت باشد بولمذ لهذا چون دو بیت و چهارم که
مقسوم است دو برابر و که بود و هفت است که مقسوم علیه است باید خارج قیمت نیز دو برابر و که
واحد باشد لهذا مجموع در او باید درجه سیم خارج خواهد بود و اناست عملی و مر بجهت آنکه چون
وزن دوازده اول بقدر درو شری است عدد طسوج آن بیت و چهار است و وزن دوازده دوم
بقدر سه شری است عدد طسوجات آن دوازده است و وزن دوازده سیم نیز سه شری است
و عدد طسوجات آن پنج است و همچنین تا آنکه عدد شرات که دوازده و نیم است عدد طسوجات آن
بود و هفت است و شکی نیست که بعد از استخراج او به و مجموع شد آنها قدر شری و هر آن باید
نحو میشود و چون عدد شرات مضرات دوازده و نیم بود باید مجموع بدوازده و نیم قیمت شود که

مرقسوا ان بکثره یاشد و چون نود و هفت بر دوازده و نیم قسمت کنیم بکسرم بمهرشده
هشت است باندکی که در برابر اگر همچنانکه مذکور شد نسبت مقسوم مقسوم علیه چون نسبت
قسمت است بر واحد پس چون نود و هفت که مقسوم است هشت برابر دوازده و نیم بقیله کرد
خارج قسمت نیز همین نسبت باشد و واحد هشت طبع خواهد بود باندکی که **قوله تعالی**
او کما اعمدوا عهدا بنعمنا فربقینهم الحرة لا نکاروا الواد للعطف علی محله و تقدره اکثر و ابائا
و کما اعمدوا عهدا بنعمنا فربقینهم و قری بکون الواد و علی هذا یكون عطفا علی سابقه و هو
الفا سقون **قوله لا الفایقون و التقدر لا الذین ضقوا** **او کما اعمدوا عهدا بنعمنا فربقینهم**
قال الله سبحانه **فربقینهم و قری بکون الواد و علی هذا یكون عطفا علی سابقه و هو**
الحرم و ان الله یمن بکم و ما الله بعلیل عما تعملون و من حیث خرجت قوله وجهک شطر المسجد
الحرام و حیث فاکتمت قولوا و جوهکم شطر لئلا یكون للناس علیکم حجة و فیہ سؤال و هو ان
ما التبیح لکم فی هذا الحکم قبل ذلک ان یخرجت قال غرضانه قد نزلت علیک حجت فی السماء فلتوکلنا
قیلة و رضیها قول وجهک شطر المسجد الحرام و حیث فاکتمت قولوا و جوهکم شطر هذا الحکم فاذکر
ثلاث مرات حتی یلزم التکرر ترهین و العلة فی تکرر هذا الحکم تعدد الله فانه ضالی ذکر التحویل لک علی عظم
الرسول صل الله علیه و آله بانعام رضائه و جری العادة الالهیه علی ان یولی اهل کل ملة و صاحب
وجهه یستقبلها و یعتبر بها و یرفع حجج الخالقین و قرن بكل علة معلوله حاجت قال قد نزلت علیک حجة
فی السماء فلتوکلنا قیلة و رضیها فها بادل علی رضات الرسول فی تحویل القبلة فترتب علیه
قوله تعالی و وجهک و قال ثابثا و لکل وجهه هو و لهما و هذا بادل علی ان الله لکل امه قبله نبی
علیه بعد کلام و من حیث خرجت قول وجهک و قال ثابثا و من حیث خرجت الی قوله لئلا یكون للناس
علیک حجة و هنا قد انما العلة عن المعول و المراد ان التولید عن النسخة الی الکتاب یقع احتیاج الیه و ان
فی التوراة قبله الکتاب و ان تمجده و یجدد بیننا و بینکم فی قبلتنا و احتیاج الشریکین بانه یمنی ملة ابراهیم
و بما فی قلبه هذ مع ان القبلة لها شان و النسخ من شان الفتنه و التبعة فی الحریم ان یؤکد امرها و
بما ذکره هاتر بعد اخرى **قال الله سبحانه و تعالی احرکم لبله النبی**

تفسیر

تفسیر

تفسیر

تفسیر

الرَّشْدُ إِلَى قَوْلِهِ ثُمَّ آمَنُوا الْقِسَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تَبْأَيُرُونَ وَأَنْتُمْ غَاكُورُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ
فَلَا تَقْرُبُوهَا قَالُوا لَيْسَ بِتَقْسِيرٍ قَوْلُهُ تَعَالَى تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا أَيْ الْأَحْكَامَ الَّتِي ذَكَرَتْ
حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا فَإِنْ بَقِيَ بِالتَّحْدِيدِ الْخَارِجِينَ مِنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ لَنَا تِلْكَ الْبَاطِلُ فَضْلًا عَنْ أَنْ تَقْطَعَ
كَمَا تَأْتِي اللَّهُ عَلَيْهِ لَمْ يَلِدْ أَنْ لِكُلِّ ذَلِكَ حَقٌّ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى فَخَارَهُ مِنْ رَدِّ حَوْلِ الْحَقِّ يَوْشَكَ أَنْ يَقَعَ مِنْهُ وَهُوَ
الْبَلِغُ مِنْ قَوْلِهِ فَلَا تَقْدِرُوهَا وَيُجُوزُ أَنْ يَرَادَ حُدُودُ اللَّهِ تَعَالَى فَخَارَهُ وَسَاهِبُهُ لَا يَنْفِي مَا فِي الْوَجْهِ مِنْ
عَدَمِ الْأَسْقَامَةِ إِذَا الْأَحْكَامُ الْمَذْكُورَةُ بَعْضُهَا مَبَاحٌ وَبَعْضُهَا حَرَامٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ ذَاكَ تَحْدِيدُ
تَكْفِيدُ تَعْلَقُ النَّهْيُ بِالْقَرِيبِ عَنْهَا جَمْعًا مَعَ أَنَّ الْوَاجِبَ يَجِبُ الْقَرِيبُ إِلَيْهِ وَضَلُّهُ وَالصَّوْءُ أَنْ يَرْتَكِبَ تَابِلًا
وَبَقِيَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ تِلْكَ الْأَحْكَامُ ذَاتُ حُدُودٍ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَيْ لَا يُوَدِّعَ الْخَارِجُ
وَالْوَدِّعُ فِي حَيْثُ الْبَاطِلِ وَالْحَاصِلُ أَنْ كُونَ مَعَ الْقُرْآنِ فِي مَنَاعِضٍ مَعَ الْعَقْدِ وَكُونَ التَّعَدُّ عِبَادَةً
عَنِ تَرْكِ الطَّائِفَةِ وَالْعَمَلِ بِالشَّرَائِعِ وَمَجَاوِزَةِ حَيْثُ اتَّقَى الْخَبَرَ بِالْحِلِّ الْأَسْفَلِ بِدَعْوِ الْأَشْكَالِ الْمَذْكُورَةِ
بَلْ لَا يَدَانِ يَنْقُصُ إِلَيْهِ مَا ذَكَرَهُ حَتَّى يَنْدُخِ الْأَشْكَالُ دَاسًا **شُعْرُ عَرَبِي** مِنْ كَانَ مَكْرُورًا

يُجُوزُ أَنْ

شُعْرُ عَرَبِي

مَقْتُولًا بِأَنَّكَ فَلَمَّا تَشَوَّرَ بِوَجْهِ تَخَارُجُ بِجِدِّ النَّسَاءِ حَوَاسِرَ تَنْدَبٍ بِالصَّبْرِ قَبْلَ تَلْجِ الْأَسْحَارِ
وَجِدَّ الْأَشْكَالَ فِيهِ مَا تَبَرَّأَ مِنَ الدَّاعِ فِي قَوْلِهِ بِالصَّبْرِ وَقَوْلَ قَبْلَ تَلْجِ الْأَسْحَارِ إِذَا لَوْ كَانَتْ نَدْبَتُكُمْ عَلَيْهِ
بِالصَّبْرِ كَيْفَ يَكُونُ قَبْلَ تَلْجِ الْأَسْحَارِ وَأَجَابَ عَنْ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْمَرَادَ أَنْ نَدْبَتُمْ عَلَيْهِ قَبْلَ الْأَسْحَارِ بِحُصْلَا
مَحْمُودَةٍ هِيَ كَالصَّبْرِ فِي الْأَنَارَةِ وَالْحُسْنِ وَالنَّهْجِ وَبِمَكْنٍ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ أَنَّ النَّسْبَ الَّتِي يَنْدُبْنَ عَلَيْهَا
كَانَتْ فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَالْخَالِ وَكَانَتْ جَوْفَتُهُنَّ كَالنَّهَارِ فِي الضُّبَاءِ وَالنُّورِ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ قَوْلُهُ بِوَجْهِ تَخَارُجُ
فَكَانَ نَدْبَتُهُنَّ بِالصَّبْرِ مَعَ كَوْنِهَا قَبْلَ التَّحَرُّقِ نَظَرًا إِلَى ارْتِفَاعِ ظِلَّةِ اللَّيْلِ مِنْ ضَوْءِ جَوْفَتُهُنَّ فَاقْتَضَى
حَسَابُ بَرٍّ عَدَدُ أَكْثَرِ مَقْسَمٍ شَوْءٍ مِمَّا يَتَوَصَّلُ بَيْنَ أَنْوَاجٍ كَوَيْدٍ وَأَفْرَادٍ وَعَدَدُ زَوْجٍ بَرٍّ
يَسْتَقْدَمُ اسْمًا وَلَا يَطْلُغُ وَأَنْ أَشْبَهَ اسْمًا زَوْجٍ ثَانِي وَأَنْ أَرْبَعًا اسْمًا هَكَذَا زَوْجٍ الزَّوْجِ وَزَوْجِ
الْفَرْدِ وَزَوْجِ الزَّوْجِ نَبْرٌ وَجَبَتْ لَهُ أَنْوَاجُ أَفْرَادٍ وَفَرْدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ
أَنْتَ كَعَدَدِ فَرْدٍ وَأَنْتَ كَعَدَدِ وَاحِدٍ وَتَعْرِيفُ صِفَتِي بِرَأْسِكَ وَاحِدٌ وَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ وَوَاحِدٌ
دَبْرًا أَنْتَ كَعَدَدِ قَابِلٍ قَسَمْتَ بِشَيْءٍ مِنْ بَعْدِ عَرَضٍ تَامَ نَهْيُ شَوْءٍ بِوَاحِدٍ جَوْنِ شَانِزَةٍ وَمِثْلُ أَنْ وَزَوْجٍ

حَسَابُ بَرٍّ

الفرد هر عدد زوجیست که مقابل زوج الزوج باشد یعنی از افراد غیر واحد نیز عدد نکند
 که او را پنج عدد یکند قبل از استواء و واحد قبول قیمت یکند همچنانکه سی بعد از تضعیف هر یک
 از همین که آن بازده باشد تا بل تضعیف نیست عدد فرد با اول افراد است آن سراسر بنا
 بر آنکه واحد عدد نیست فرد ثانی است آن پنج است و با فرد اول است فرد اول فرد نیست که آنرا
 سواهی واحد عدد نکند مثل پنج و هفت و بازده و امثال آنها و چون این مقدار معلوم شد بدینکه
 عدد از برای آن اقسام متعدده است از جمله اقسام مشهوره عدد تمام است ناقص و زاید از جمله
 اقسام مشهوره عدد بن معادلین است نیز از جمله اقسام مشهوره عدد بن محتابین است عدد تمام آنست که برابر
 غایه آن مساوی آن عدد باشد چون شش و ناقص آنست که اجزاء آن بیشتر از آن عدد باشد چون
 دو و بازده و زاید آنست که کمتر باشد چون هشت و طریق تحصیل عدد تمام آنست که زوج الزوجی پیدا
 کنند که چون یکی از آن نقصان کنند باقی فرد اول باشد یعنی عددی غیر از واحد آنرا عدد نکند آنگاه
 نصف زوج الزوج مذکور را در آن عدد فرد اول ضرب کنند و حاصل مطلوب باشد مثلاً چون یکی از چهار
 که زوج الزوج است نقصان کردیم سه ماند و آن فرد اول است و چون دو دو آن ضرب کنیم شش شود و آن
 عدد تمام است مثلاً دیگر چون یکی را از هشت نقصان کنیم هفت ماند و چون چهار در آن ضرب کنیم بیست
 و هشت شود و آن عدد تمام است بر آنکه نصف آن چهارده است و ربع آن هفت است و سیم آن چهار است
 و چهاره آن دو است و بیست و هشت یک آن یک است و چون مجموع راجع کنیم بیست و هشت حاصل
 شود و بنظر بقیه دیگر زوج الزوج را میگیریم و او را تضعیف میکنیم و یکی از آن اسقاط میکنیم آنچه باقی میماند
 فرد اول است بر آنکه غیر واحد آنرا عدد نمیکند پس آن زوج الزوج را در فرد اول ضرب میکنیم حاصل عدد
 تمام است مثلاً دو که زوج الزوج است که فریم و تضعیف کردیم چهار شد و یکی از آن اسقاط کردیم سه باقی
 ماند و آن فرد اول است پس دو را در سه ضرب کردیم حاصل شش شد و آن عدد تمام است آنرا دیگر
 نصف چهار که زوج الزوج است که فریم و تضعیف کردیم هشت شد و یکی از آن اسقاط کردیم هفت ماند و آن فرد اول است
 و چون آنرا در چهار ضرب کردیم حاصل بیست و هشت شد و با بعد تمام است و این طریق علامه روانی
 در آموزش العلوم خود بنظم در آورده باین نحو چه باشد فرد اول ضعف زوج الزوج که واحد

بود مضروب ایشان نام و منفه ناقص زاید و اما دو عدد متعادل دو عدد است که اجزاء عاده هر دو
 مساوی باشند و طریق تحصیل این دو عدد آنست که عددی زوج باشد تقسیم کنند بدو قسم که
 هر کدام فرد اول باشند واحد هاراد و دیگری ضرب کنند نگاه همان عدد زوج را قسمة کنند
 بدو قسم که هر کدام ازان دو قسم نیز فرد اول باشند واحد هارابران و دیگری ضرب کنند پس حاصل
 ضرب اول با حاصل ضرب ثانی متعادلان باشند مثلاً بیست و دو را یک مرتبه بس و نوزده قسمت
 کردیم و حاصل ضرب احد قسمین دوازده یکی پنجاه و هفت است و یک مرتبه دیگر پنج و هفده قسمت
 کردیم و حاصل ضرب احد هاراد و دیگری هشتاد و پنج است پس این دو حاصل ضرب یعنی پنجاه و هفده و
 هشتاد و پنج متعادلانند زیرا که اجزاء عاده هر کدام بعد از جمع بیست و سه است باعتبار اینکه پنجاه
 و هفت ثلث آن نوزده است و نوزده یک آن است و پنجاه و هفت یک آن است و بیست و سه این مجموع
 بیست و سه است و هشتاد و پنج خمس آن هفده است و هفده یک آن پنج است و هشتاد و پنج یک آن
 یکی است این مجموع بیست و سه است و اما عددان متعادلان دو عدد است که کسور عاده هر یک
 مساوی عدد دیگری باشد و این دو عدد را خواص بسیار است همچنانکه در مقام خود مبین
 شده و طریق استخراجش آنست که زوج الزوجی را یک مرتبه که از تصاعیف اشین باشد یک مرتبه
 او را در سه و مرتبه دیگر در یک و نصف ضرب کنیم و از هر یک از حاصلین یکی را کنیم باقی از هر یک
 فرد اول بماند و عبارتی دیگر زوج الزوجی را یک مرتبه که هرگاه از اجتماع کنیم تا ثانی آن یعنی زوج
 الزوجی که بعد از آن است ضعف آنست و یک مرتبه با سابق آن یعنی زوج الزوجی که قبل از آن است
 و نصف آنست و از هر یک از حاصلین یک نقصان کنیم و فرد اول باقی ماند پس بر هر دو عدد
 ضرب میکنیم احد فردین اولین را در دیگری تا فرد ثالث حاصل شود پس اگر مجموع افراد ثلث فرد
 اول باشد مضروب آن زوج الزوج در فرد ثالث که عبارت از حاصل ضرب احد فردین اول و ثلث
 دوازده یکی بود اقل عددین متعادلین است و حاصل ضرب آن زوج الزوج در مجموع افراد ثلث
 اگر عددین متعادلین است مثلاً چون چهار را در سه ضرب کردیم دوازده شد چون در یک و نصف
 ضرب کردیم شش شد بعد از اسقاط واحد از هر کدام دوازده و پنج ماند و هر یک فرد اولند و چون از

در پنج صورت که در اینجا و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه فرد اولند و چون بازده و در پنج صورت
 که در پنج و پنج شده که هفتاد و یک باشد لهذا فرد ثالث و در چهار صورت که در پنج و دو بست
 شود و آن اقل عدلین متخالفین است و چون چهار را که زوج الزوج بود و مجموع افراد ثلثه که هفتاد
 و یک بود و صورت که در پنج و دو بست و چهار شد و این اکثر عدلین متخالفین است بر عدلین متخالف
 که مطلوب و بست و بست و بست و بست و چهار و بعضی احوال و غاده هر یک مساوی عدل
 دیگر است بر اگر احوال و غاده و بست و بست و بست و بست که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج
 باشد و بعضی است که چهل و چهار باشد و عشر است که بست و ده باشد و باز ده یک است که بیست
 باشد و بیست یک است که باز ده باشد و بست و دو یک کرده باشد و چهل و چهار یک است که پنج
 باشد و پنجاه و پنج یک است که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دو بست و بست یک است
 که یک باشد و این مجموع و بست و بست و بست و بست است که عدل اکثر متخالفین است بر این قبایل است
 عکس و اگر مجموع دو فرد اول باشد ثالث فرد اول هم نرسد همچنانکه در ثانیه چنین است مط
 از چنین زوج الزوج حاصل نمیشود **شعر فارسی للناخاقانی** ساقی صنم بیک
 شده باوه صلیب زدن قد بل از دناغ زده سبزه زار آمد مخفی نماید که چون خواهند که
 به نگوئی و زیبایی و صفایند و را تشبیه صنم میکنند زیرا که در عرف شعر چون اطلاق صنم
 کنند از او بیاوینگو خواهند و مراد آنست که همه احوال جمع شرب در کمال نگویند و بگویند که با
 ساقی صنم شده است از نگوئی و داده مثل او بدن صلیب شده است زیرا که از دست که حق تعالی
 صراحی داده را از صفت ستود و طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی بیرون است شکلی صلیب
 بهم رسیده زیرا که صلیب شکل جویند که بر وسط آن سر چوب بیک نصف کنند بر این صفت
 و میتواند شد که مراد این باشد که از کمر حق ساقی ساغر را بیک دست و صراحی را بدست دیگر شکل
 صلیب بهم رسد بخت انبساط بدین و از بیکه مرغان مشغول شرب را به شد اند و از صانع
 و زهد باز مانند قد بلهای ساجد و ساغر شرب را به و در پنجهای خود را زار نموده بعضی به
 تسبیح دست که حق تعالی داده اند **قال الشهبندر فی قوافل العدا** لوتن در بدن

الناخاقانی

و در پنج صورت که در اینجا و پنج شد و چون مجموع افراد ثلثه فرد اولند و چون بازده و در پنج صورت که در پنج و پنج شده که هفتاد و یک باشد لهذا فرد ثالث و در چهار صورت که در پنج و دو بست شود و آن اقل عدلین متخالفین است و چون چهار را که زوج الزوج بود و مجموع افراد ثلثه که هفتاد و یک بود و صورت که در پنج و دو بست و چهار شد و این اکثر عدلین متخالفین است بر عدلین متخالف که مطلوب و بست و بست و بست و بست و چهار و بعضی احوال و غاده هر یک مساوی عدل دیگر است بر اگر احوال و غاده و بست و بست و بست و بست که صد و ده باشد و ربع است که پنجاه و پنج باشد و بعضی است که چهل و چهار باشد و عشر است که بست و ده باشد و باز ده یک است که بیست باشد و بیست یک است که باز ده باشد و بست و دو یک کرده باشد و چهل و چهار یک است که پنج باشد و پنجاه و پنج یک است که چهار باشد و صد و ده یک است که دو باشد و دو بست و بست یک است که یک باشد و این مجموع و بست و بست و بست و بست است که عدل اکثر متخالفین است بر این قبایل است عکس و اگر مجموع دو فرد اول باشد ثالث فرد اول هم نرسد همچنانکه در ثانیه چنین است مط از چنین زوج الزوج حاصل نمیشود شعر فارسی للناخاقانی ساقی صنم بیک شده باوه صلیب زدن قد بل از دناغ زده سبزه زار آمد مخفی نماید که چون خواهند که به نگوئی و زیبایی و صفایند و را تشبیه صنم میکنند زیرا که در عرف شعر چون اطلاق صنم کنند از او بیاوینگو خواهند و مراد آنست که همه احوال جمع شرب در کمال نگویند و بگویند که با ساقی صنم شده است از نگوئی و داده مثل او بدن صلیب شده است زیرا که از دست که حق تعالی صراحی داده را از صفت ستود و طرف صراحی که از دو طرف کف ساقی بیرون است شکلی صلیب بهم رسیده زیرا که صلیب شکل جویند که بر وسط آن سر چوب بیک نصف کنند بر این صفت و میتواند شد که مراد این باشد که از کمر حق ساقی ساغر را بیک دست و صراحی را بدست دیگر شکل صلیب بهم رسد بخت انبساط بدین و از بیکه مرغان مشغول شرب را به شد اند و از صانع و زهد باز مانند قد بلهای ساجد و ساغر شرب را به و در پنجهای خود را زار نموده بعضی به تسبیح دست که حق تعالی داده اند قال الشهبندر فی قوافل العدا لوتن در بدن

بهنوم شهر قبل البعد قبله شهر رمضان فهو سؤال وقبل شعبان وقبل رجب أقول الوجه
 في كون شهر سؤال ظاهر لأن قبل سؤال رمضان وما بعد رمضان سؤال وقبل سؤال رمضان
 فيصدق على السؤال أنه شهر قبل ما بعد قبله شهر رمضان وأما الوجه في كون شهر شعبان أو رجب
 فغير معلوم وتجهد بعض الأفاضل بأن من قال المراد به شعبان أو رجب أنه شهر رمضان شهر
 رمضان الماضي في السنة السابقة فإن كلام من شهر شعبان ورجب يصدق عليه أنه شهر قبل ما بعد
 قبله شهر رمضان الماضي في السنة السابقة ولا يخفى فساد ذلك بصدق على كل شهر من الشهور
 فالتخصيص بشعبان أو رجب لا وجه له فالتحقيق الحمل عليها غير ممكن شتم في المقام بتأني في موضع غير
 متناهية يمكن أن يقع الامتحان في السؤال عنها كالسؤال عن نذر شهر قبل ما قبل قبله رمضان
 فالجواب أنه ذو الحجة أو قبله ذو القعدة وما قبل ذى القعدة سؤال وقبل سؤال رمضان فلهذا
 شهر قبل ما قبله رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد بعد رمضان فالجواب أنه ثاني الحاد بين البعد
 رجب بعد رجب شعبان وبعد شعبان رمضان فالجواب الثاني شهر بعد ما بعد بعد رمضان
 وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد رمضان فالجواب أنه رمضان أو ما بعده سؤال وقبل سؤال
 رمضان وما بعد رمضان سؤال وقبل سؤال شهر رمضان فيصدق على رمضان أنه شهر قبل ما بعد
 قبل ما بعد رمضان وعن نذر شهر بعد ما قبل بعد ما قبله رمضان فالجواب أنه رمضان إنهم كما
 لا يخفى رجب وعن نذر شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما قبله رمضان فالجواب أنه ذو القعدة لأن
 ما قبله سؤال وقبل سؤال رمضان وما بعد رمضان سؤال وبعد سؤال ذو القعدة وقبل ذى
 القعدة سؤال وقبل سؤال رمضان فيصدق على ذى القعدة أنه شهر قبل ما قبل بعد ما بعد قبل ما
 قبله رمضان وعن نذر شهر بعد ما بعد قبل ما قبل بعد ما بعد رمضان فالجواب أنه رجب وكيفية
 وعن نذر شهر قبل ما بعد قبل ما بعد قبل ما بعد رمضان فالجواب أنه شهر رمضان ووجه ظاهر
 وكذا عكسه وعن نذر شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعد رمضان فالجواب أنه رجب لأن ما
 بعد شعبان وما بعد شعبان رمضان وقبل رمضان شعبان وبعد شعبان رمضان وبعد
 سؤال وقبل سؤال رمضان فيصدق على رجب أنه شهر قبل ما بعد بعد ما قبل بعد ما بعد رمضان

وعن شهر بعد ما قبل قبل بعد قبل ما قبله رمضان والجواب انه شهر في القعدة ووجه ظاهر
ولو كثر القبل عشر مرات فالجواب انه يجب لو كثر البعدان فالجواب انه ذو القعدة ولو كثر كذا من
القبل والبعد ست مرات وسبع مرات والجملة مرات متساوية كان الجواب انه رمضان وقيل على ذلك ما نقله

والضابط ان مع تناوب القبل والبعد يكون الشهر المناس هو قبته الشهر الصحيح به في التذرا واليهما وغير
ذلك كهمضان في الفروض المذكورة ومع الاحتمال ان يؤخذ بشهر يمكن ان يكون هو الشهر المطلوب
ويبتدى بها واقع اخر من البعد والقبل وهن انما في شهرين ان ما وقع قبل الانبعاث القبل
والبعد اني شهر وهكذا بالترتيب على العكس والعقدي بعين الشهر ويجوز ان يكون
ينتهي الى ما وقع ابتداء من القبل والبعد فان طابق المسؤل فهو المراد والا يؤخذ بشهر اخر يمكن

ان يكون هو الشهر المطلوب بعمل العمل المذكور فان طابق المسؤل الاخذ بشهر اخر وهكذا
حتى طابق المسؤل فطابق يكون هو الشهر المطلوب **قال الله تعالى**

لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ
مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَرْنَا لَكُمُ الْوَلَدَيْنِ نَصِيبًا مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ

للتساؤل تعاير الوالدان والاقربان للرجال عباد الله **عبارته** **شكنا لبعضنا**
ان كان القاضى اثنين احدهما من طفل او الاخر بالغ المشيخين قولان الاول الاول
والثاني للثاني والمراد اذا كان قاضى مافات من الاب من صلوة او صيام ترك منه مع العذر

بمعنى ان من يتردد في شانه وجوب القضاء ولدين اثنين احدهما من طفلان يكون سنة اربعة
عشر مثلاً سنة وضعا فلم يبلغ سن الباوغ ولم يبلغ اتم بعلامات اخر من الابنات والاحتلام
وعبرها والاخر اقل سنا منه بان كان اربعة عشر سنة ولكن بلغ بعلامات اخر في وجوب القضاء

على الاول والثاني قولان للشهين المفيد والطوسي هما الاول وهو وجوب القضاء على السن المفيد
والثاني وهو وجوبه على البالغ للطوسي وظاهر الترجيح للثاني اذا المناط هو البالغ وهو
لثاني ولا مقتضى للثاني الاول ولا مدخلية للاسنة فيه **روى** ان في غزوة من

ومن تذر شهر قبل قبل قبل
بعد بعد قبل قبل قبل
والجواب انه ذو القعدة ووجه ظاهر

باب

عبارة

كتاب

الغزوات الواقعة بين المسلمين والكفار لما تقارب الفئتان وطلع امير المؤمنين عليه السلام ورأه بعض رؤساء جيش الكفار وكان من اليهود قالوا لخطيب القوم بوزا اسكت قد جاءكم فقال امير المؤمنين عليه السلام لما سمعوا بذلك علاه العلم واسفله الطعام اقول بوزا اسكت لغنة سبنا بته بمعنى البطين ولما كان له عظم بطن اراد اليهودى ان يعلمه قوم بذلك حتى يخطبوا ومع ذلك يذروا بشانه الا قدس وكان يظن انه لا يفهم هذه اللغنة فلما سمعوا وعلم ان غرضه من ذلك الاذراء بشانه قال عليه السلام ذلوا توهم ان عظم البطن ليس قائم به بل قائم بهج بولان لعل هو الصمد محل العلم الذى هو قبح الروح واسفله هو المعدن محل الطعام الذى هو قبح اللحم وكل من القوتين كاللذان **شعر الخاقاني** دور فلک ده جام را از دور عذر داشته چون عذر داران چارم در طاری داداشته عذر را بمنع روشناسند اسم ستاره بنرست طام مقام و منزل را گویند و معنی شعر آنست که بگردش دانی در اجام رانما دور فلک یعنی همچنانکه فلک دائم در گردش است جام را نیز بگردش آتی در آن که جام از شراب داشته باشد که مانند نور ستاره عذر را باشد و علاوه اینصفت با اینصفت نیز متصف باشد که مدت چهار بار در طارم خم مانده باشد همچنانکه زنان معتد چهار ماه در منزل خود ساکن شوند و عذر نکر دارند یعنی شراب کهنه باشد **شعر اخگر** مرغ سحر شبنم زن بوقل مرغ با بز مرغ صراحی در دهن ترابا غمها داشته این شعر اشاره است باختلاف تفاوت اوضاع اهل دنیا و اینکه هر یک از موجودات این عالم مشغول امری میباشد که غیر از آن امر نیست دیگری مشغول است با بز سنج کباب گویند و معنی شعر آنست که مرغ سحر مشغول خواندن و طعن زدن است مرغی که زنج شده و در انوقت در سنج کباب است مرغی دیگر که مراد صراحی است در دهان خود یعنی در جوف خود شرابی ارد که در غمهاست و باعث نشاط است و حاصل معنی اینست که این سر مرغ در یک وقت متصف با احوال مختلفه اند یکی در غم و یکی در سُخوش و یکی حامل چیزی که موجب غم میشود **سؤال حسابی** اگر پرسند که مال ذیابا ربع مال عمر مساوی مال بکر است مال عمر با خمس مال زید مساوی مال بکر است پس مال هر یک

و ناله چنانچه
سبح

رضایا

سعی
سعی

از زهد و عمر و بکراست **جواب** بدانکه طریقه در استخراج معنی و امثال این سوال آنست
 که خرج احدی که برین را در دو بکری ضرب کنیم و از حاصل کسر اول نقصان کنیم تا مال اول حاصل شود
 باز از همان حاصل کسر دوم اسقاط کنیم تا مال دوم حاصل شود پس باز از سطح حاصل صور
 کسر اول در صورت کسر دوم نقصان کنیم تا مال سیم حاصل شود بنا بر این در مسئله مذکوره
 چهار را در پنج ضرب کنیم بیست حاصل شود چون کسر اول را که پنج باشد از آن کم کنیم پانزده ماند
 و این مال زهد است چون کسر دوم که چهار باشد از آن کم کنیم شانزده ماند و این مال عمر است
 و چون صورت کسر اول که یک است در صورت کسر دوم که باز یک است ضرب کنیم و سطح آن که باز یک
 باشد از آن کم کنیم نوزده ماند و آن مال بکراست **مثال دیگر** هرگاه دو ظرف داشته
 باشیم متفاوت در صغر و بزرگی چون اصغر را با سه خس و بزرگ را با پنج خس پر شود و چون
 اکبر را با دو سبب اصغر در همان حوض پریم باز همان حوض پر شود هر کدام از آن دو ظرف حوض
 مذکور چندین آب گیرند **جواب** نظر بقرینه که مذکور شد خارج سه خس که پنج است
 خارج دو سبب که هفت است ضرب بکرییم حاصل سی و پنج شد پس سه خس که بیست یک باشد از آن کم کنیم
 چهارده ماند و این مقدار آب ظرف اصغر است چون از آن دو سبب که ده باشد کم کنیم بیست و پنج ماند
 و این مقدار آب ظرف اکبر است چون صورت کسر اول که سه است در صورت کسر دوم که دو است
 ضرب کنیم و سطح که شش است از سی و پنج کم کنیم بیست و نه ماند و این مقدار آبی است که حوض زاپو
 میکند **مثال دیگر** اگر پرسند که زید بعمر گفت مال من باریع مال توقیت فلان
 است و عمر و زید گفت که مال من باعشر مال توقیت آن است هر کدام چه مبلغ داشته باشند
 و قیمت سه چه مبلغ باشد **جواب** گوئیم که نظر بقاعده مذکوره چون چهار را در ده
 ضرب کنیم چهل شود و چون کسر اول را که ده باشد از آن کم کنیم سی ماند و چون کسر دوم که چهار
 باشد از آن کم کنیم سی و شش ماند و چون سطح بکری که در یک عشر یک است از آن کم کنیم سی و نه ماند
 و بنا بر این بابت که مال زید سی باشد و مال عمرو سی و شش و قیمت ابی که زید پرسید چونکه باید آنچه از
 مجموع مشترک اخذ میشود از اعداد بر نیت مذکوره اقل اعدادی باشد که بر آن نسبت باشند و هرگاه بکند

از ضرب احد مخروجه بین دو دیکری و اخذ کردن و مستطی مذکور اعدادی بمسرد که اقل از آن اعداد
برفاز نیست یعنی بر نسبت آنچه یافته اند بعد از اسقاط هر یک از کسین و اسقاط مستطی مذکور در این
صورت باید آن اعداد را در کنند باعداد اقل و این اعداد اقل را بکمرند که بر نسبت آن اعداد اکثر است
همچنانکه در ایشال اکثر یکد از اسقاط کسین و مستطی از مخرج مشترک می و می و شش و سی و نه
ماند و در این مخرج مشترک که چهل باشد سه عدداً اقل از اعداد مذکور بهم می رسد که یعنی بر نسبت
اعداد مذکور است که آن ده و دو و زده و سیزده باشد لهذا باید که آن اعداد را در اقل شود و گفته
شود که مال زیده است مال عمر و دوازده و قیمت سبزه است اگر پرسند که مال زید با ربع مال
عمر سنای صد بنار است مال عمر و با خمس مال زید سنای صد بنار است هر کدام چه مبلغ داشته
باشند در این صورت را استخراج جواب بجز مضابطه مذکور کافی نیست بلکه باید مضابطه بنویسد که
باضنام قاعده اربعه متناسبه استخراج جواب شود لهذا جواب آنست که او را مضابطه سابقه چهار
در پنج ضرب کنیم و ربع حاصل که پنج است از حاصل اسقاط کنیم یا نوزده باقی ماند خمس از این است که
شانزده باقی ماند آنکه یکی را از آن اسقاط کنیم نوزده باقی ماند پس بقاعده اربعه متناسبه کنیم
که نسبت پانزده بنوزده مثل نسبت مال زید است بعد و نسبت شانزده بنوزده مثل نسبت مال عمر
بصد پس مال زید هفتاد و هشت بنار است و بعد جزو از نوزده جزو از یک بنار و مال عمر
هشتاد و چهار بنار و چهار جزو از نوزده جزو یک بنار **شعر الخاقانی**
کرده می ذاق و ذاق شب باز شب صبوحی با کلاب طبری از بطر اینخته اند راوق خام و زوخته
از سوخته بید آب کل کونی با معصفر اینخته اند همه یاد در سر و بوی بخار شب عید
صبوح از نونک در اینخته اند بدانکه راوق در لغت بمعنی خالص است و در عرف شعرا
راوق آنست که زغال سپید را در کس کنند و ظرفی در شب اندک دارند و فی بر آن ریزند که از
زغال گذشته در آن ظرف ریزند تا جمیع غشی که دارد بر زغال گذارد و بخار آن بود بطور آنکه
و رنگش در کمال سبزی و در برش بکمال صفا متصف گردد و کلاب طبری کلابیست که در
طبرستان حاصل شود و آن بسیار ممتاز باشد و بطر خوشحالی تمام است که بسبب سفاهت

شعر
خاقانی
جام

دنبوی بمیرد و بخار خالتبتسکه بعد از تمام مستی و اتمام کفیت بمیرد و باعث دند
 سر و خشکی دماغ باشد و هر چند فاصله میان مستی و هشیاری بیشتر باشد یعنی فاصله
 میان شرابی طول کشد و نج خمار زاده شود و شب عید احوال منور و ایام دُر و بست از شراب
 نظیر آن در ماه رمضان پس در شب عید بخاری که نیم میرسد نظر بطول عید از شراب
 اوز و باز از رنج سایر ایام است باعتبار قلة فاصله و تحصيل معنی اشعاع آنکه جرعه نوشان
 می راد و اول شب صاف نگردد و در صبح از فرط شادی آنرا بکلای طبری آمیخته و در تصفیه
 آن سعی بلیغ نموده و آنرا بر غال بند بخورم که در صاف نموده که کوب آب کل را با معصفر که
 سرخ رنگ است آمیخته اند و هر جرعه نوشان بزیم طرب بعد از رنج خمار شب عید در صبح
 یعنی صبح عید بعنوان تازه بلوای طرب و بناز عشرت کوشید اند **عید سبزه**
 قال العلامة في القواعد مسألة البهين بالطهارة والحدث والشك في التأخر ولو
 تبينها متحدتين متعاقبتين فالجواب يعلم خاله قبل زمانها بطهر ولا يستحب قول المراد
 باتحاد الطهارة والحدث استوائهما في العدد وتعاقبهما ان يرد كل منهما عقب الآخر لا عقب
 مثله فإدعاء العلامة من هذه العبارة انه لو كان الطهارة والحدث متساويين في العدد وتعب
 احدهما الآخر فالجواب يعلم الحالة السابقة عليها بطهر وان علمها استحب الحالة السابقة ولا
 يخفى ان يحصل هذا الحكم مخالف لما هو الحق المشهور اذ يحصل ان مع تذكر الحالة السابقة
 وكونها متحدتين متعاقبتين يؤخذ بالحالة السابقة والمشهور ان مع التيقن بهما والشك في
 التأخر يظهر حكم وفي المسئلة قول اخر اخاره المحقق في المعبر وهو الاخذ بصد الحالة
 السابقة مع تذكرها واثبات الاتحاد والتعاقب وتفصيل دليل كل منهما مع الجواب عن كونه
 في كتبنا الفقهية وذكرنا ان الحق هو انهم بعض صور الاتحاد والتعاقب فيبدا لاخذ بالحالة
 السابقة لان ذلك خارج عن محل النزاع وموضوع المسئلة وتفصيل ذلك مذكور في كتب
 الفقهية ولعل المقصود هنا بيان ذلك وانما الغرض هنا الاشارة الى شكال بر دعلي هذه
 العبارة ودفعه وهو ان لا ينبغي ان الحالة السابقة قد ارتفعت بمرور الضلالة تحصل بعد

عید سبزه

الاستصحاب
الاستصحاب

طهارة وحدث ولا ينبغي ارتفاع الحالة السابقة بالحدث الطاري ان كانت طهارة وبالطهارة
الطارية ان كانت حدثا وعلى اني تقدم لا معنى لاستصحابا اذا الاستصحاب هو بقاء الشيء بعينه
على ما كان عليه الشيء الذي اجري فيه الاستصحاب هنا هو الحالة السابقة وهي مرتفعة قطعاً
فاتي معنى لما ذكره العلامة من استصحاب الحال السابقة وقد نقل ان القاضي ايضا وى اورد
على تلك العبارة وارسله الى المم العلامة وقد اجاب بجواب محصل الجواب ان المراد بالاستصحاب هنا
لا زعم ان البناء على نظير السابق دون معناه الحقيقي لا ارتفاع قطعاً بورد القيد المنزلة **اشعار**
للتخالفين من قصيدة البائية المشهورة چشمه خضر ساز لب ز لب جام كوهري كن
ظلمات بحر چشمتانبر سکنندگر مراد است که لب خود را شراب اورد کن از لب جام کوهري تا بسبب
شراب مانند چشمه خضر شود در درجات مجید و تعلیل نموده است شراب خوردن را با لب که صیغ
شد و برین آمد خوردن را از ظلمات تشبیه کرده برین آمد آنبر سکنندگی از در بای معز
و کمفتان باین طریق است که اسکنند شمری در کنار در بای مغربیا کرده آنرا اسکنند به نام خانه بود
و گفته فرنگ آنهم را غافل خواب میکردند اسکنند بحکم فرمود که تعبیه بنام کرده هرگاه فرنگیان غیبت
آنظر نمایند مستحفظان شهر مطلع گردند و در لوازم مذاکره کوشند حکما آنست تربیت دارند که
از چند روز راه عکس آبادان می افتاد و بدین سبب آن شهر چندگاه انصر و انقوم محفل را نماند
تا آنکه بخیله باز گفت فرنگ دست بر خرابی آن شهر یافتند و آن آنبر را بدیدند انداختند و باز بسند
مقاطع حکما آن آنبر را از در بای آوردند شاهد طارم فلک دست دپوهفت سر
و بخت خمر در بچه اچهر زرشش سری مراد از شاهد طارم فلک آفتاب است باعتبار اینکه همچنانکه
شاهد باعث بنت محفل است همچین آفتاب باعث بنت فلک و مراد از دپوهفت سر زمین است
باعتبار اینکه هفت طبقه است باعتبار اینکه هفت شطه دارد همچنانکه نسبت بعضی ارباب داده
شده و اچهر دپوه زرشش مراد از زرشش سری باز و آن بتی است که شش سر داشته و کفار
پرستش آن میکردند و صورت آن بتی اسکره ساخته بودند و عبا و آن زربان بتی بود
با آن زربت که در سابق بوده که بشکل سدن بود و آنرا زرشش سری می گفتند و معنی شراب بت
که آفتاب

که انساب از شب که سائبر زمین هفت سراسر خلاص شد و اشعه خود را که بمثابة پرزهای درخشان
 بر هر موضعی از مواضع نثار کرد غالبه نای آسمان سود بر آتشین صدف از بی مغز خاکها و گلها
 غنیری مراد از آتشین صدف شفق صبح و غروب و از لطف غنیری بوی خوشی است که در تمام کار
 میرسد و مراد از لطفهای غنیری در این شعر از اینجاست که معنی شرابیت که غالبه نای که
 عبارت از آسمان است از برای قطره دماغ اهل زمین بنیم صبر از شفق رساند یعنی هر دو متصل
 بیکدیگر ظاهر کرد و میتواند شد که مراد از صدف آتشین خورشید باشد و معنی ظاهر است
 در ده کهیمای جان و آتش جام زبیدی طلق حلال باران طلق رزان کوهری مراد از کهیمای
 جان شرابیت و وجه تشبیه ظاهر است و همچنین مراد آتش جام زبیدی شرابیت و توصیف جام زبیدی
 بسبب تالو و روشنی او است و طلق بکر ^{اول} طرا و قیمت معروف که از انساب کهیمایست و حلال بمعنی
 محلول است و باران صراحی را گویند و طلق ثانی بفتح طاء بمعنی کشانده و شادمان کننده است و در
 غنیه جان است و کوهری صفت موصوف محذوف است که جام باشد و معنی شرابیت که در ده
 شرابی که بمثابة کهیمای جان است و شیره آتشی که داخل جام زبیدی باشد کدام شرابیان شرابی که
 شیره بطلق محلول است و صفا که در صراحی باشد و کشانده و شاد کننده جان جام مرصع بگوهر
 و در بعضی نسخها بجای باران نار و اوارده و در این صورت طلق اول بمعنی خالص است و طلاق
 بمعنی مبالغه است یعنی بد شرابی که خالص انکور است و حلال عقلی است و نار و آبی شرعی
 طفل مشبه و زان بکر مشاطه خزان حامله بهار از آن باد عقیق اذنی یعنی دوده شرابی
 که طفل مشبه و زان است یعنی نتیجه ناک است بکر مشاطه خزان است یعنی فصل خزان بجهت اعتدال
 هوا و الزام انبار و نازکی انکور و مبل طابع بکری و سوختن بخاری که مستلزم حبش مستان است
 شراب را در نظرها از آبش و زینت میدهد و بکر بودن شراب را نوقت بجهت آنست که از انکور تا زخم
 میرسد و هنوز ابتدای فصل رسیده شرابیت در دست بصره بیسوی آن دزدان شده و دوده شرابی
 که باد عقیق اذنه و بسبب آن حامله بخار میشود یعنی باد عقیق اذنه که هیچ بنانه از آن متولد نمیشود
 و بسبب وقوع آن در فصل زمستان هرگاه مقارن با آن شراب شود یعنی دودین و زدن آن باد خود

شود منشا شکفتن که حرارت طبعها میشود که گویا فصل بخار است که مستلزم شکفتن و انبساط
 طباغ است و قتیقه در فوآق از چو امتلا می خون و است چو پشت بیشتر خون چکش
 معصفری مراد از قتیقه صراحی مراد از فوآق آن غلغل است که در وقت بیرون آمدن شراب از کوزه
 آن حادث میشود و حاصل معنی آنکه صراحی بجهت امتلا می آن از خون که عبارت از شراب است شروع
 کرد بفوآق که غلغل است همچنانکه آدمی هرگاه ممتلی از خون شد فوآق از برای او حادث میشود و غلغل
 صراحی که مانند فوآق است نشان بیرون آمدن شراب معصفری یعنی سرخ رنگ که از آن مملو بود
 که پدید بعینه مانند خونی که از پشت بیشتر یعنی بعد از پشت تر زدن از رنگ بیرون میاید
 چکی آفتاب و از پی ارتفاع می چنک نموده ربع و شش بر وجه بر بری یعنی نوازنده چنک
 که آفتاب است بجهت غورن و رفت مرتب می یعنی زیاد کردن نشاء او و جلوه دادن او در نظر
 خوارکان چنک زانمانند ربع که التی است که از آن ارتفاع آفتاب بپردازد بر کفتر و چهره اش برتر
 یعنی در غایت حسن و صباحت است قرطه فتی فلک چاک زده چهره فتش هرگز نه قواره
 زهر کند بنا می مراد از قرطه در اینجا خام است و فتی یعنی کبر و مراد از فتی سرانگشتان
 حسابته چکی و قواره در اصل یارچه مدد است که بناطان از زبان حلقه کرپان در آورند
 آن بجهت سحر مفید آورد در این مقام ناخنهای چکی را بجهت مناسبت لفظ ساحری بقواره تشبیه نموده
 و حاصل معنی آنکه هرگاه سرانگشتان حسابته چکی سرزده ناخن را در نغمه سازی مانند زهر زده
 یعنی بخواختن و حوکت در آورد فلک از غایت وق و وجد جامه سبز خود را چاک زند چشم بکسل
 و ناخن ناخن آفتاب کائنات قند او دهد بانی و باد باوری مراد از ناخن ظفر است و آن
 علت است معروف که در چشم بهم میرسد و مقرر است که نظر کردن بکسل آنرا منع میکند پس مقرر
 با ناخن غایت منافه و دور بر آنکه مزبلی شی منافی آن شی است و همچنین مقرر است که بی ناخن ناخن
 میتوان کشید مگر ناخن که عبارت از آفتاب است که بی زانمیتوان بیان کشید و محصل معنی آنکه
 در قمر ناخن مؤثر است مگر در ناخن آفتاب که افلاک باشد اعتبار آنکه اجسام سفلیه را در اجرام علویه
 هیچ تاثیر نیست و نیز مقرر است که همان آتش و قند و همان آتش و بی و همان آتش و باد تنافی است

و چون این معلوم شد معنی شعر اینست که از غریب اینست که کو با ما بن چشم سبیل و ناخنه که کار
 نمانست و ما بن ناخن افتاد بن که باز کمال تنافست اجتماع حاصل شد بجهت آنکه اتش وقتد جنگی
 که عبارت از سرخ لب و شیرینی آن باشد و باد را با خود جمع کرده اند و حال آنکه در ما بن به تنافی
 کا و سفالی انداز اتش موسی اندر او تابع کنند خاکدان کا و زین سامری مراد از کا و سفالی خم
 شربت و از اتش موسی مقصود شربت یعنی خم سفالی را که پراز شراب باشد مجلس را و در خم
 مجلس آوردن اشاره بکمال حرص است در بخرج قمارم مشغول پیرشش او شوند و کا و زین سکه
 دور افکند در قصبه سکه دامن است و برفشان پای طرب سبک برادر از چه زمی کران سکو
 این شعر خطابست به قاصی و مراد از قصبه سکه دامن جامه خوب است که دو چاک بود و طرف داشت و باشد
 و آنرا سکه دامن میباشند و از پیش و یکی از قفا و این قسم جامه مخصوص زنان بوده و مراد از سکه
 است این است و نون بجهت زن شعر افاده است یعنی در خالبت که در جامه سکه دامن در آمدن باشد
 اند که استین برفشان و در جلوه رقص در ای پای طرب اسبک برادر اگر چه از متی باه سر کرانی
 دوش که صبح چاک زد و صدقه چرخ چنبری خضر در آمد از درم صبح و ش از صنوبری دیدن را
 گرفته لب اتش پاریسی نبت نطق من آب تا زبان بوده بنگنه درمی معنی شعر اول ظاهر است و مراد
 باتش پاریسی در شعر ثانی با تخیال است با آنکه در فارس و مراد از نبت که می نطق و بیان است معنی شعر
 آنکه مراد بد که بسبب که می نطق و بیان من آنکه در فارس و مراد از نبت که می نطق و بیان است معنی شعر
 ابو روی زبان عربی را بسبب نکته های فارسی برده گفت چه طرفه طالعی کرد در خانه ششم مهر بکف
 بهفت حال با هم این بش درمی که یک که مهر را از خانه ششم نزدیک برده است و یک که
 در شش در یعنی در خانه های شش نزدیک نماید و بیرون نرود باخته است و مراد از هفت حال کثرت
 مشاغل است و هفت گفتن بسبب مناسبت شش است با مراد تا اثبات کو اکب سبعة است و معنی
 شعر اینست که خضر گفت که تو عجب طالعی داری که با وجود آنکه میدرخانه ششم آمد و می بکف
 گرفته میخواست بیرون روی یعنی خود را میخواست از شواغل این دنیا مستخلص کنی و مع فلک بسبب
 تا اثبات کو اکب اکثر مشاغل دنیوی در شش در در دنیا ماند و نمیتوانی بیرون رفت

چند نشانه عرض بودن و بی نشان شدن جوهر نور نیستی ناپه نور جوهری مراد است که
 تا چند مانند نمونه عرض بی نام و نشان باشی بجهت انعام در دنیا و علائق آن و حال آنکه اگر جوهر
 نور مطلق نیست لکن ناپه آن نور هستی پس میتوانی متوجهاً اصل خود شوی و خود را بچهره تیر
 و مطبوعت برسانی مثل عطار دی چرا چون من نمونه مقبلی طالع تو اسد چرخون سلطان
 مدبری مراد نیست که چنان تواند عطار دی که گاهی بد رجوع و گاهی در استقامت و گاهی
 ضعیف و گاهی قوی و چرا چون ماه نو مقبل نیست یعنی از نزل در ترقی باشی و تو اسد عالمی
 یعنی قوی عالمی زیرا که هر که طالع او اسد باشد قوی طالع میباشد نظیر اینکه پادشاهان اسد طالع
 میباشد و چون تو اسد طالع باشی چنانست بر طالع یعنی خرچک مدبری یعنی حرکت کمتر
 میکند و مایل بعقبی چنانکه از حرکت خرچک تیره با صره ادراک میکند که مایل بعقب است
 و گوشت شاه اختران رفت بکاخ مشتری شش مهر داده شش قصه و دوازده دی مراد از ده
 نروده بازده و هر هفت دینت است و عله تمسب ظاهر است بجهت آنکه دینتهای که زنان میکنند
 از خال و نکاد و سیمه و غیره بیک اعتبار هفت است و بیک اعتبار نه و بیک اعتبار بازده است
 و مراد از قصه دوازده در آسمانست بعلت آنکه دوازده برج دارد و بیست و شش آسمانست که اقناب داخل
 خانه مشتری شد که حوت باشد و این اشاره بظهور آثار مجاد است و تیر و دوازده و دینت فلک
 او را در ششماه زینت او را و اولترین ظاهر کرد در منزل مشتری قعد فقره خلفه و زینت
 در بینبیش او هم شب کند سم کند و از مشتری مراد از قعد اسب سواریست و جنبیت
 کتل باشد و آدم اسب سپاه و نک باشد و مراد از مشتری نیز و سید خنجر است و مراد اسم
 میکندن نقصان و ضعف است و معنی شعر آنکه اسب سواری که عبارت از اسب سفید و دوز
 باشد مستعد سواری آفتاب یا خنجر اسب سپاه و نک شب مشتری و تندر و بی هم نکند
 و کند و شد یعنی ضعیف خال کرد و محصل کلام آنکه چون فصل چهار در آمد روز قوت
 یافت و شب ضعیف شد کریمه سکس شود فلک چون نمط پلید رسد بر نمط جوق شود
 روی عروس خاوری مراد از نمط آدم و کونه است و جوق علقی که خالهای سفید از آن در

بهم میرسد و مراد است که اگر سن او یعنی سالانده که مدح اوست نشود روی خورشید
 که عروس خاور است از تاثیر ناپسندی آن مانند ادم پلنگ یعنی پوست او چون کوزه ماه
 پراز نقطه های بحق خواهد شد از هم عروس بخت این هم حلالا نو خلفان فتح باز
 وارث ملک پروری ^{و سره} در بر تیغ حصری ذاده جناب چو غیب بزره جناب اناسمان کرده
 همه در پیکری حصرم بفتح اول و صاده ممله غوره است و مراد از تیغ حصری تیغ سبز
 رنگ است و جناب بفتح باد و مبهوه را گویند که متصل بیکدیگر بنازاید و جناب بضم اولی
 کروز را گویند و مراد است که از هم عروس بخت این هم حلال یعنی مدح ملاحظه کن نو خلفان
 فتح را که در مملکت پروری وارث میرند از سر تیغ سبز رنگ مدح دو کانه مانند غیب ظاهر میگردند
 یعنی تیغ مدح ایشانرا بمنزله قابله و بر گردن است بواسطه آنکه در آسمان یک دو پیکر است که
 جویا باشد و آنها هم یک دو پیکر ظاهر میگردند و ازین جهت اناسمان کرده بزره کی بدو جنبل نحس
 وی بر شمشیر نند عدد کی بدو غ و بستره سر و سر سقطی شود سری لغت کرده را که اصل از کج
 زنده کرده اند از دل پیر عاشقان رخصت نیست لری شعر اول اشاره با اتفاق اعزای مدح
 با اتفاق دوسر خیل او دو مخالفند بر گردن دیگری بجای او تواند بود و سقطی را اصل یعنی
 خورده فروش است مراد از سری شیخ سری سقطی است که از اکابر عرفا بوده و معنی آنست که تخری که
 ددوغ کوی مجهول محققا در حق سقطی که مراد از آن خورده فروش است که او همی لایق بزرگی دهند
 شیخ سری نتواند شد پس اتفاق آن دو شخص نیز با خصم مدح همان اثر دارد و در شعر نایم این
 مطلب را تقویت کرده است مراد از کج بضم اول با صورتیست که از بعضی لباسها بجهت ترسانند
 اطفال میسازند با صورتیست که از جهت دفع چشم رخم ترتیب میدهند و در بام خانه ها میگذرانند
 همچنانکه در بعضی ولایات ستاروند و مراد از دل پیر عاشقا با دل مرشد است پادل پیری که عاشق
 شده باشد و معنی شعر اینست که لغبتی یعنی صورتی که در اصل بحدوح است و مره است و جنات
 مانند جنات کج است که در بعضی لباسهاست او را از جانب مرشد رخصت نیست یعنی از شان او بستر
 که دلبری و مبهوه عبت نباید با آنکه او را از دل پیر عاشق با آنکه بهر صورتی عشق میورزد رخصت نیست

کردی نماید و مراد اینست که عدد و مصلح که بزرگی او مانند کج است از مرشد رخصت بنی رکنی را
 روح تور از هر چون پریم و آفتاب طاس از بر راه چارده سابه کند صنوبری مراد از روح در
 اجتماع است هر که نیز پریم نبیناشد و مراد از بر راه چارده فوق ماه چهارده است مراد از طاس
 همان قبه کلوگاه و سر علم است مراد است که روح تور از هر پریم است و آفتاب کلوگاه است
 بسبب آنکه این مقدار ارتفاع دارد و فوق علم که سر کلوگاه است از پان که چوب علم است جسم
 تراست سابه صنوبری یعنی شبیه سابه صنوبر از بالای ماه انداخته است نلیب تکریم تو
 کرده بتبع هندو سفر کهر پیش راسن سن کوی تکریم تنگری زبان ترکی یعنی خدا و مراد
 از سفر پادشاه ترک شانت که کافر بوده و سن در ترکی بمعنی توانست تکران آن بجهت تاکید است و مد
 است که توانی خدائی که بتبع هندو پادشاه ترکستانی را موحداختی که رام متوجه خداست و بگوید
 تویی خدا یعنی اقرار بتوحید کرد از سر گفته قدیر کس حرف حکم تو چرخ چویم بخوان حلقه شد از ننگ
 در اصطلاح بخوان اعراب بناتایع کلمات پیشنهاد و لفظ حکم را حرف وسط مجزوم است و مراد است
 که موجب نوشته قدر آن هیچ و جلال تخلف ممکن نیست بجای جزم که در حکم توانست حلقه فلک
 ابشاده یعنی همچنانکه جزم تابع لفظ حکم است نزد بخوبین همچنان حلقه فلک که شبیه بصفود
 جزم است تابع حکم توانست کرد بصد کعبه در هر مشام عرشیان خاک در دشتلانی و خمری و جزم
 مثک نوعی از بوی خوش است مراد اینست که خاک در تودر صد کعبه که عبادت از ایشان تو باشد
 بجهت قطره دماغ عرشیان مثک کرد یعنی دماغ را خوشبو کرد مانند مثک و خمری و جزم محرمی کرد
 یعنی بجای مجمر آن بوی خوش شد که خاک در دشت اخل آنت همچنانکه عود در مجمر نفع تو در
 مرتبه عرش و کعبه کند شاه مثلی از آن کاخر و جزم اخضر مراد از شاه مثک شاه ابعاد مثک
 که طول و عرض و عمق باشد و مراد آسمان و زمین و مشرق و مغرب است یعنی تحت تو در فعل مرتبه عرش
 و کعبه کند یعنی بجای عرش و کعبه است و توشاه زمین و آسمان و مشرق و مغرب از این جهت که مانند
 کوکب فلکی که آنها نیز بر ابعاد مثک مسلطند زیرا که هر شبان روزی هر یک کنند مجموع آنها را
 باد صبا بر آب کمر نقش قدامت آورد تا تو فلاح و فتح را بر شرط مفلحان بری فرضه و عبقلان

و بنیل و شط مغلخان کر هست خراس بار کن از سمت مروتی فرضه بغداد و ضاد مجیه کد برزا
 کو بند که تمغا چنان در آفرینش بند و تحصیل تمغا میباید و مراد از آن در اینجا مطلق کد رگاه
 و عقلاق و بنیل و داری اند مشهور واقع در ولایت دوم و مصر و شط مغلخان آبی است در ولایت
 غزل و بنیل و کرکاف نازی مضموم آبی واقع در میان سرحد آذربایجان و شیردان
 و یار کن بنای ناری حوضی را کو بند که آب به در آن جمع شود و خراس کارخانه روغن کرمی است
 و مقر است که در خراسها حوضی که در آن روغن هر جلس جمع شود ترتیبی دهند و انوار خراس بار کن
 میگویند پس مراد از شعر اینست که هرگاه تو عنان فتح و مملکت کشانی بجانب شط مغلخان که از آفتاب
 تو کستان است معطوف گردانی از مروتی بر عبور کنندگان آب که بواسطه باد صفا ظاهر میشود
 با وجود آنکه عبور و مرور لشکر تو بر آن ظاهر نشد و مراد از شعر ثانی اینست که با وجود بعد مسافت
 میان این آنجا در رحمت حرکت او از دحام و کثرت خیل و حتم او میثابه است که عبور لشکر بر وجه این
 رودها واقع خواهد شد و آب اضافی از انوعی بقیه که مبدل خواهد ساخت که آنها را از غایت
 کل الودکی یار کن خراس نیست کت از سمت مروتی خواهد بود و این تشبیه صحیح نخواهد
 بلکه تبر که آن آنها بسیار بیشتر از تبر که یار کن خراس خواهد بود **قال الله تعالى**
يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي ذَلِكُمْ لَئِنْ كُنْتُمْ أَحِبَّ الْأَنْثَيْنِ فَإِنْ كُنَّ فِئَاءً فَوْقَ الْاِثْنَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا لَكَ
وَإِنْ كُنْتُمْ وَاحِدَةً فَلَهُمَا النِّصْفُ اقول فی هذه الآية اسئلة احدها انما مرجع الضمير في
قوله كن وثانها انما التكنة في تحصيل الذكرا بالتخصيص على خطه وعدم التعرض لمخاطبة
وثالثها انما سبحانه بين فرض الاكثر من اثنتين وفرض الواحدة ولم يبين فرضهما فما السبب
في السكوت عن بيان فرضهما وهل فرضهما فرض الاكثر او فرض الواحدة و رابعها انما الفائدة
في هذا الفرض حقاني موضع يظهر مما تقدم مع ان كل واحد من اثنتين او الاكثر او الواحدة ان
انحصر الوارث في ظل المال كله وان اجتمع معه وفرض باخذ فرضه والباقي للثنتين او ما فوقهما
او الواحدة والجواب عن الاول ان الضمير في قوله كن ذابع الى الاولاد اي ان كان الاولاد
نساء خلصا وليس معنى ذكر فوق اثنتين وهو خبر ثان اوصفة لنساء اي نساء ذوات على اثنتين

مرتب
 و بنیل و شط مغلخان

فلعن ثلثا ماترك وعلى هذا فان ثبت الضمير باعتبار الخبر وعلى تأويل الاولاد بالمولودات وعن
الثاني ان تخصيص الذكر بالتخصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتبني على ان الضعف
كاف للفضل فظهر حظ الانثى ايتم وعز الثالث ان حكم البنين اي فرضها بظنهم من الابنة وهو فرض
الاكثر وذلك لانه تعالى لما بين ان حظ الذكر مثل حظ الانثيين اذا كان معه اثنى وهو ثلثان اضعف ذلك
ان فرض الانثيين من الانثى الثلثان ثم لما اودهم ذلك ان يزداد التخصيص يراى العدد وذلك بقوله ان
كني نسباً فوق ثنتين اي لاكثر من اثنتين حكمتهن حكمها في ان الفرض لهن ثلثان ثم ضعف قول ابن
عباس حيث قال ان حكمها حكم الواحدة لانه جعل الثلثين لما فوقها فلا يكون لهما فائدة لو كان كل واحد
ان يثنين حكمها كما بين حكم الواحدة فلا يحميهن حكمهما وسكت عن حكمها بان البنت الواحدة لما
استفتت الثلث مع اختها فاجاب الحر ان يستحق مع اخت مثلها وان البنين امس واما الاختين وقد
فرض لهما الثلثين بقوله تعالى فلهما الثلثان مما ترك فحيث ان لا يكون فرض البنين اقل من فرضها وهذا
الوجه الذي ذكره البضاوي هو ما ذكره شيخنا الاقدم محمد بن يعقوب الكليني في الكافي حيث قال
وقد تكلم الناس في امر البنين من ابن جمل لهما الثلثان وانه جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم
ذلك بالاجماع وقال قوم ذلك بالقياس فانه اذا كانت الواحدة الضعفة كان ذلك دليلاً على ان لما فوق
الواحدة الثلثين وقال قوم بالتقليد في الرواية ولم يصب احد منهم الوجه في ذلك فقلنا ان الله جعل
حظ الانثيين الثلثين لقوله للذكر مثل حظ الانثيين وذلك انه ترك الرجل بنتاً وابناً فلما ذكر
مثل حظ الانثيين وهو الثلثان وفي الانثيين الثلثان واكتفى بهذا البيان عن ذكر الانثيين الثلثين
وهذا بيان قد جملة كلهم انتهى ياد في تفاوت في عبارته ومثل ذلك اجاب الرازي ايتم حيث قال
ان قبل من ابن عرفة ان نصيب البنين الثلثان قلنا عرفناه من قوله سبحانه للذكر مثل حظ
الانثيين وذلك لان من مات خلف ابناً وبنتاً فيجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله للذكر
مثل حظ الانثيين وكان نصيب الانثيين هو الثلثان ومثل ذلك اجاب جماعة اخرى ايتم من
المفسرين على ما ذكره البضاوي والشيخ ياد ان قوله سبحانه للذكر مثل حظ الانثيين بيان للغير
ارث الذكور والاناث مع اجتماعهما والراية انه اذا اجتمعت الاناث والذكور قسم مال المتوفى

بينهم على هذا النحو يأخذ كل ذكر ضعف أنثى وبأخذ كل أنثى ضعف كل ذكر سواء كان الوارث
 ذكرا وأنثى أو ذكرا وأنثىين أو أنثى أو ذكورا أو أنثى كثيرة فالأبنة لبنيان كبقية القصة بين الذكر
 والأنات وليس فيها بيان لتعيين سهم الذكر وسهم الأنثى فإن الذكر ليس من ذوى النكاح
 ولم يقدّر لهم من النكاح المقدرة بل المبين بالأبنة أنه في الأرض ضعف الأنثى وهو يختلف باختلاف
 أعداد الورثة فمنها كان سبعة عشر الشركة وربما كان نصفه عشر وربما كان أقل أو
 أكثر وليس فيها دلالة على أن حصة ثلثان حتى يسم من حظ الأنثىين أبنة ثلثان غاية الأمر
 أنه يستفاد من عموم الأبنة أن الورثة لو كانت متحصرة بذكر أنثى واحدة يكون حظ الذكر من
 الشركة ثلثين وحظ الأنثى ثلثا كما أنه يستفاد من عموم أن الذكر لو كان ثلثين والأنات ربعا
 كان حظ كل ذكر خمس الشركة وحظ كل أنثى عشرين وهكذا في سائر فروض الاجتماع فهذا هو مجرد
 استفادة كون سهم الذكر ثلثين إذا اجتمع مع أنثى واحدة لا يضر في المطاوعة استفادة كون حظ ذكر
 واحد ثلثي حظ أنثى واحدة سواء انحصر الوارث بذكر وأنثى أو تعدى كل من الذكر والأنات واحدا
 لا يبعد للطول على هذا فالاستفاد من الأبنة في حكم الأنثىين أن حظها كحظ ذكر واحد ولا يستفاد
 منها تقدير سهم لهما هو الثلثان نعم لو كان المراد من الأبنة أن الذكر الواحد واجتمع مع أنثى
 واحدة فحظ الذكر كالحظ المقر المعلوم بدليل آخر للأنثىين إذا لم يكن معهما ذكر وهو الثلثان
 ظم كونه فمهما ثلثين إلا أنه لا يعلم ذلك من هذه الأبنة بل لا بد أن يكون ثابتا بدليل آخر ويعلم من
 هذه الأبنة مجرد أن حظ الذكر الواحد إذا اجتمع مع أنثى واحدة كحظها المعلوم من الخارج وعلى هذا
 يكون الأبنة مصرحة بكون كل ذكر كالأنثىين في حظ الميراث المعلوم بدليل آخر ولا يخفى أن الحمل
 للأبنة لا يخلو عن بعد قتال ويمكن أن يبق أن علم من قوله سبحانه وإن كنتم فوق أنثىين فلهن
 ثلثا مائة كانه ليس لبنيان أبنة الثلثين وعلم من قوله ثم وإن كانت واحدة فلهما النصف
 أن سهم الأنثى الواحدة النصف وعلم من قوله للذكر مثل حظ الأنثيين أن الأنثى الواحدة
 كالأنثىين في النصف على هذا يمكن أن يكون نصف لانه سهم الواحد بحكم الثابتة وحظ
 الأنثىين كحظ ابن واحد أبنة نصف فلم يمسواة الابن والبنت وهو باطل ولا يمكن أن يكون

حظها

حكم الأنثى لو كان حظ
 الأنثيين نصفًا كان حظ
 ابن واحد

خطها ما يوجب تصف الثلثين أن يلزم على بعض الفروض عدم الفرق بين الابن الواحد والبنين
 وإنما عن التركيب اعني ظهور الفائدة في هذا الفرض فهو ان الفائدة إنما يظهر اذا اجتمع البنين
 مع احد الابوين والاخوان مع احد الجدين فان سهم كل من البنين او الاختين ثلثان وسهم
 احد الابوين او الجد من السدس والباقي عن الشركة اعني السدس يرد على الجميع على نسبة
 التهام فيقسم بينهم لخاسا وبأخذ كل واحد من البنين او الاختين خمسين وبأخذ الاباء
 الجدد خمساً **قولنا تعالى** وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ نكاحاً انقضوا إليها تركوكم فاعلموا
 قلنا عند الله خبر من الله و التجارة والله خبر الرزقين وقوله من الاول ما النكحة
 في تقديم التجارة على الله و آخرها عن ثانياً النكاح كيف افرز الصهر في البها والمذكور مثلاً
 اشان التجارة والله و الخواص عن الاول ان التجارة مقصود للعقلاء بعقل الاهتمام بشا
 والله امر يلزم ان بعض العقلاء عنه ولا يلتفت اليه من لادنى فهم ومقام التشيع عليهم فيصير
 الترف من الاعلى الى الأدنى والمراد انهم غير راسخين في الدين بل اذا عرض لهم امر ديني كالنكاح
 بل ما هو اقل منه نفعا بل ما هو غار منه بالكسب كاللهو اعرضوا عن العبادة لاجلها و قبلوا اليه
 وأما آخرها عنه ثانياً فلا تقتضيه المقام الترف من الأدنى الى الاعلى فان الغرض بينهم على ثانيا
 عند الله من الثواب الجبريل خبر من الله الذي يظنون فيه نفعا وهو من بعض الظن بل في التجارة
 التي هي مطلوبة ومردوعة للعقلاء وجعلتموها نصب عنكم وعمدة ما اشتهى لها انفسكم عن غير
 ان في الكلام حذف والمعنى اذا رآوا تجارة انقضوا إليها والله انقضوا اليه فحذف الأخير
 دلالة الاول عليه وقدر الاستبعاد إليها بالنسبة فلا اشكال ونظير هذا الآية قوله تعالى
 وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا ينفقونها فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَبْقَى لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَاتَى
 المذكور بشأن ما الفضة والذهب اعباد الصبر الى واحد منها والحقانية فائدة الى الفضة المذكور
 انما لانها اقرب ولا تخاف اكثر وجوداً في ايدي الناس ويمكن ان يقال ان الصبر غايد الى المكور
 وهو يتم الدوام والدائره وسائر الاموال ثم النكحة في إعادة الصبر في الآية الى التجارة دون
 الصوم مع انها اجد وموتثا هم هي ان التجارة اجد بقلوب العباد عن طاعة الله من الصوم بل

البنين
 رتبة

ان الشغلين بما اكثر من الشغلين بالله ولا بها اكثر تغافل القوم ولا بها كانت اصلا والله تعالى
 لا هم كانوا يرضون بالطل عند قدومها كما اوى اليه في الالهة ولقد انكته لما اتفق الكلا
 اغارة الضمير الى احدهما العبد الى التجارة وان كانت العبد **شعر الخاف**
 در مدح شهر واز شاه كرم عالم درویش زكي شغل است او را داغ جسته بر رخ شمار
 كشده لش شغل غوغا و شور و زنگان است كه از روی سر و داند و این طریق سر و ز
 دغاى پیغمبر صلى الله عليه و آله در میان ایشان همیشه باقیست و سبب آن اینست كه حضرت
 پیغمبر هفت مکتوب بوالیان ممالك و ولايات فرستاد و پیغمبر از آنجه بقدام اطاعت و
 انقياد پیش آمدند و بجاى الى جسته مکتوب آنسر و در انعطامات غیر محصور نمود و حاملان
 از اباقیت كرامی داشت اظهار سر و تمام نمود و از این جهت حضرت غاورد ام خوشحالى اتقوم فرمود
 چنانكه سر و ایشان از آن ايام تا بحال باقیست و تمامار بغيره بسیار است و معنى شعر آنست كه او خود
 اينكه عالم بیدار و زكي شغل است بغيره همیشه در فرج و شادى و نعمت و رفاهیت است عدالت
 او بخوبى كه جسته بغيره داغ عبودیت و ذلت بره عالم بخاره بخوبى كه در انقياد و اطاعت او در
 مرتبه عبودیت و احد و ابدای آن نیست كه از جاده اطاعت قدم بهرون نهد **شعر**
اخري در وصف صبحدم شمع كه در عنان شعله دره نشسته بود از لكذ براق چه در بقا
 صبحدم. دره رنگست از رنگهای اسكه شبیه برنگ آتش است و غش بقاوشن معجمه كاكلمت
 و همیخ طره دستار هم آمد و مراد از براق چه باد سحریت بخت انكه حامل بناط سلما نه تم بوده و
 و معنى شعر اینست كه شمع در زمان شب بود بغيره بجهت ظلمت شب باقی بود و دره و كاكلمت
 بود بغيره رنگ او دره بود و كاكلمت سياه بود بغيره دودی كه ووديكه از سران بالا مبرشته بود با
 مدعى قبله آتس كه آتش كرفته و سياه و رنگ شده از باد سحرى اگر خواش بفاى صبحدم شد
 و بگر احتیاج شمع نیست **شعر اخري** در مدح محمد آلدين افتخار دل ادا كند و فضا
 او چنانكه بدست چپ شمارد بر باد محقق مینهد انكشت كهنه بستر دارد اخرج جلد
 كه در انكشت كور از ميان فرو گذارد مقرر است كه حساب اعداد كه بانكشت ضبط مینماید

شعر

شعر الخاف

شعر

احاد وعشرات از دست است ضبط میشود و مات واحاد الوف از دست چپ مات از نکشت
 همین و متباد واحاد الوف یعنی تانه هزار از سر انکشان دیگر که وسطی و شمر و کهن است غایت
 آنچه ضبط میشود تانه هزار است چون این معلوم شد بدانکه مراد از شعرا و اول اینست که دل اینقدر
 از فضا بل او را یاد میکند که از احاد وعشرات که از دست است ضبط میشود فارغ میشود و مات
 والوف که ضبط بدست چپ میشود مستقل میشود و معنی شعر دوم آنست که آنچه از مات که با نکشت
 مهین محقق شد که غایت آن مخصداست بملاحظه و تذکر و منظور بودن انکشت و کهن میبندد
 بعضی اینکه الوف با بر مات وارد میباشد یعنی هر واحد از مات را هزار میگرد که از غایت اعتدال
 که از انکشان ضبط میشود که نه هزار باشد باضعاف مضاعف میکند و در شعر ششم از این نیز
 تری میکند و میگوید که حساب انکشان چه فایده میکند و انکشان چه حسابی را میبندد نکاه شد
 که باید بمدرج را در میان بگذارند و عاجز از احصاء و فضا بل آن شوند سبب عبدا الوف با غایت
 که شارح ابیات خاتمانی است در تفسیر این اشعار بیانی نموده که معنی محصل ندارد **سؤال**
فقهی ان قبل ما معنی التضرع الحض و کیف جلبة الحال في حکمة قلنا معنی التضرع اجتمعا
 اليوم الاول والحادی عشر في الحض ولا ريب في انه امر ممكن الوقوع فاعتباره مع استقرار العادة و
 استقامته الحض فالاربعة فلورات الله بعد النصف من يوم وانقطع قبله من الحادی عشر
 البوم ان اعنى الاول والحادی عشر في الحض وجعل الشطران منها بمنزلة يوم واحد فحكم بتجزيها
 وعدم صحة صومها فيها وفي الآيام التسعة التي بينها فاجل فاقضاء احد عشر وهذا في ذات العادة
 وليس فيه اشكال وانما الاشكال في التهمة وهي ناسبة الوقت والعدد مع استمرار الدم على
 بعض المذاهب في حکمها وبيان ذلك ان الاصحاب اختلفوا في حکم ناسبة الوقت والعدد مع تميز
 الدم نحو اقول متكررة منها ما ذهب اليه الشيخ في ط والعلامة في عدد وهو انه يجب عليه الاحتياط
 والرد الى سواء الاحتمالات فيجمع بين التكليف باسرها فيجتنب في الزمان كله ما تجتنب عن الخلف
 ويؤمر بجميع الصلوات والفضل عند كل صلوة وصوم جميع رمضان ويجب عليها قضاء صوم اكثر
 ايام الحض ولا احتمال للشطر اعني اجتماع اليوم الاول والحادی عشر في الحض يمكن ان يكون ايام بعضها

فقهاء
سؤال

أحد عشر يوماً بان يرى الدم بعد الغف من يوم وانقطع قبله فالحادي عشر حتى يجتمع البولان
أعلى الأول والحادي عشر الحصى يجعل النطران منها بمنزلة يوم واحد يحكم تجتمعها وعدم
صورتها بما وفي الأيام التسعة التي بينهما لم يلزمها قضاء أحد عشر الشيخ مع إيجاب الاحتياط
ردّها إلى أسوة الاحتياط واجب عليها قضاء العشرة لاحتالة عدم التطهر ولا يغني ما فيه أدمع رعايته
الاحتياط لم يلزم اعتبار التشطّل لكانه فيجب عليها قضاء أحد عشر ثم لو كانت طاهرة عند القضاء
لم يلزم عليها القضاء أكثر من أحد عشر يوماً لكن لا يستلزمها واحتمال كل يوم لأن يكون يوم جوفها
لا بد أن تصوم عدداً يحصل القطع بأدراك الصوم أحد عشر يوماً طاهرة فلا اعتبار التشطّل عند القضاء كما في
أن الصوم لقضاء كل يوم يوماً وحادي عشره إذ عدم إمكان اجتماعها في بعض يحصل التسع يكون
أحد في يوم الظهر لكن لما كان التشطّل عند القضاء أبقه ممكناً على رعايته الاحتياط لا بد أن يكون
القضاء على وجه يحصل القطع بمنزلة الذمة إحدى طريقتين الأولى أن يضيف لقضاء يوم إلى اليوم
الأول وحادي عشره الثاني وباقي عشر الأول لا الثاني ويجمع اجتماع الجميع في الحصى ولو لم يفت
التشطّل لأن الحصى أن ابتدأ بشطر من الأول انتهى بشطر من الحادي عشر فخرج الثاني شراباً الثاني
فخرج الأول وان انتهى في الأول وابتدأ في الحادي عشر خرج الثاني وان انتهى في الثاني وابتدأ في
الثاني عشر خرج الحادي عشر وهذا الطريق يجري في قضاء يوم إلى تسعة أيام يمكن أن يقضي تسعة
فأدونها والعبارة عنه أن يقول إذا ارادت قضاء صوم يوم أو يومين إلى التسعة صامت المقضي من
التسعة أو ما دونها من الأعداد مرتين ولكن صومها في كل مرة مع كون المقضي أكثر من يوم ولا أوّل
المرّة الأولى ما قبله واختارها أوّل الثانية ثاني عشر أوّل الأولى وصوم يومين بين المرتين أما
صوابين متصلين بالمرتين كالعاشر والحادي عشر إذا كان المقضي تسعة أو أحدهما كالثاني و
الثالث والعشر والحادي عشر ومنفصلين عنهما كالثاني والرابع المستقرين متصلين بالمرتين
كالثاني والحادي عشر ومنفصلين عنهما كالثالث والخامس وفي صورة الفرق لا يمكن اتصالهما
بأحد المرتين كما قبل أنه فرج قولهما وإرادة اتصال أحدهما بأحد هاتين دون الآخر كلام القائل
خلاف الظاهر بالجملة هذا الطريق يحصل القضاء ويبرئ منها عدم إمكان اجتماع المرتين يومين

المتوسطين في الجبض ومما عدا من أيام احدهما فتح بدله من أيام الاخرى او من المتوسطين ولا يكتفي
 الميزان بدونهما الا مكان انقطاع الجبض في نصف اليوم الاخير من المرة الاولى ويعود في نظيره في الثالثة
 في نفس الميزان كلا او بعضا والراد بنظره مما مثله كالخامس عشر بالنسبة الى الخامس عشر والرابع عشر
 بالنسبة الى الرابع لا ما وقع بازائه في الثانية كالسادس عشر بالنسبة الى الخامس والثاني عشر
 بالنسبة الى الاول وهكذا اذ مع العود في النظر لهذا المعنى يفتح احدهما مرتين كما يظهر مما سبق
 وبالجملة مع امكان الانقطاع والعود المذكورين لانيتم القضاء مثلا اذا كان عدد المقضى خمسة
 وانقطع في الخامس وغاد في الخامس عشر فجميع ايام المرتين ما عدا ثلثه هي الثاني عشر
 الثالث عشر والرابع عشر فلا بد من المتوسطين حتى يكمل لهما وملاحظة هذا الجدول يبين على

الاحاطة بما ذكر ومبناه على ان المقضى اذا كان يوما بصوم يوما هو المقياس الاول وثاني عشر وهو
 الثانية وبومين متوسطين وهو الثالث والرابع واذا كان بومين بصوم يومين هما المرة الاولى
 والثاني عشر والثالث هما الثانية وستوسطين هما الرابع والخامس وهكذا حتى اذا كان المقضى
 تسعة بصوم تسعة هي المرة الاولى والثاني عشر في العشرين هي الثانية والمتوسطين هما الثامن
 والحادي عشر وهذا الجدول مخصوص بصورة كون البومين المتوسطين متواليين اما من فصلين
 عن المرتين كما اذا كان المقضى سبعة فادعوا او متصلين بهما كما اذا كان تسعة او باحدهما

كما اذا كان ثمانية وقتر عليه جدول بالصور وعلى هذا الطريق اقل ايام يتم بها قضاء ما غابها من
 رمضان اعنى احد عشر ليلة وثلاثون يوما اذ يتم قضاء تسعة منها في عشرين يوما تصوم في جميعها
 وقضاء الاثنين الباقيين بعد ثلثة عشر يوما تصوم ستة منها وتقطع في تسعة منها **القول الثاني**
 ان تصوم الاول وثاني عشرة وتصوم بدل الثاني والحادي عشر في الطريقة الاولى يوما واحدا
 بعد الثاني وقبل الثاني عشر وخ لم يمكن اجتماع الجميع في الجحض لانه ان ابتداء بطرف الاول انتهى
 بطرف الحادي عشر فبقي الثاني عشر وان ابتداء الثاني وانتهى الثاني عشر فبقي الاول وانما
 بالاول وابتداء الثاني عشر او الثاني عشر في المتوسط ولولا وجعل بعد الثاني عشر لزوم في الصو
 الاخيرة اجتماع الجميع في الجحض وهذه الطريقة اقل تكلفا من الاولى يوم لكنها اقل نفعا منها
 لانها اتمما يجري في قضاء اربعة ايام فادونها ولا يجري فيما زاد عنها بخلاف الاولى ليجزئها في قضا
 تسعة فادونها كما عرفت والعبارة عنها ان نقول اذا ارادت قضاء يوم فازادت الى اربعة مثله
 المقتضى اليوم او ما فوقه الى الاربعة مرتين تزيد على اولها يوما وتفرق الاولى مع الزيادة
 تفرق اتقوا في عشرة ايام بحيث لا يوالي بين يومين ولا يجعل الجمع ما يزيد من عشرة ثم تصوم
 المدة الثانية متفرقة من زيادة يوم لما عرفت من لزوم كون اليوم الزائد قبل الثاني عشر وهو ابتداء
 الثانية لانها تبدأ منها مرة في عشرة اليوم الاول او من غير ثاني الاول باعتبار الصوم لا باعتبار
 اليوم فانه باعتبار اليوم الحادي عشر ثمانية على ما هو الموضوع في الجدول الا في الاول فالمراد بثلثة
 الاول اليوم صامته بعد الاول سواء كان بينه وبين الاول يوم واحد او ازيد وكذا اكل يوم
 من ايام المدة الثانية ثاني عشر نظير من المدة الاولى او عاشرا ثاني النظر لانه ازيد والمراد بالنظر
 هنا وفيها بان بعد ذلك ما يقع في احد المراتين باراء ما في الاولى كاول الاولى لاول الثانية
 وبالعكس لا المثل كما في الطريقة الاولى وانما لم يجز التوالي في المراتين او في احدهما لا مكان ان
 ينقطع الجحض في اخر يوم من المدة الاولى ويعود في حاد بعشرة فيفسد الجميع او الاكثر في صورة
 كون المقتضى واحدا يمكن ان ينتهي الجحض في الثاني ويبتداء في الثاني عشر فيفسد الايام ثلثة
 وانما لم يصح بدون زيادة يوم متوسط بين المراتين لا مكان انقطاع الجحض على اخر العد وعوده

في نظره فيفسد الميزان كالأول أو بعضاً فلا يحصل البراءة وإنما وجب كون النظر ثلثة عشر نظراً أو
عاشر ثلثة دون ما زاد على ذلك لأنهما أي النظر الأول والثاني اعني ثاني عشرة أو عاشر ثلثة
ان اجتماعهما في الجبض احرز ما بعد النظر الأول وما قبل الثاني بخلاف ما لو جعل بعد عاشر ثلثة
الأول باعتبار الصوم كحاد بعشر لا مكان انقطاع الجبض في ثاني نظره الأول وعوده في حاد
عشر فجمع الثلثة في الجبض كالوكان المقضي واحداً فنقصت يومين الأول والرابع مثلاً في الميزان
الأول والرابع عشر اعني حاد بعشر الرابع الذي هو ثاني نظره الأول باعتبار الصوم في الثانية في
امكن انقطاع الجبض في الرابع وعوده في حاد بعشر اعني الرابع عشر فيفسد الثلثة وإنما يصح بهذا
الطريقة ان يد من قضاء اربعة لان الظهر المقطوع به تسعة أيام فاذا وزع عليها القضاء على الوجه
السابق أي بان يصوم المقضى مرتين ويؤدى يوماً على اولها وتفرقها أي تفرق شأواً امتنع ان يصح
ان يؤدى ذلك ومن لاحظ هذه الجدول سهل الاطاحة بهذه الطريقة وهو مخصوص بمسألة الجبض
التفرق بين أيام الصوم في كل من المرتين بفصل يوم وقس على جدول باقي الصور الممكنة وعلى هذا
الطريق اقل أيام يتم بها قضاء احد عشر اثنا عشر يوماً اذ يتم قضاء ثمانية أيام بعد ستة وثلاثين يوماً
تسعة منها أيام صومها وقضاء الثلثة الباقية بعد ستة عشر يوماً تصوم في سبعة منها وادون البوالة

في عبا بعض المجتهدين
الاعمال ستة ثلثة منها مشتركات وثلثة منها اختصاصاً
احد المختصات كالشركاء والثالث كالثاني والثالث كالاول اقول المراد بالثلثة
أي بين الرجال والنساء هي غسل الجنابة وغسل الاموات وغسل من البتة والاحتصاص هو غسل

في عبا بعض المجتهدين

المحض والاستحاضة والنفاس واحد المختص الذي هو غسل المحض كالشركات وجوبه حين وقوع سببه اعني دم المحض دائما بحيث لا ينفك عنه اصلا بخلاف الجنين اعني غسل النفاس الاستحاضة فانها قد يكونان وقد لا يكونان فان النفاس قد يجيب معه الغسل وذلك اذا دانت المرأة دما وقد يجيبه وذلك اذا حصل النفاس ولم ترد دما وكن الاستحاضة اذا كانت كثيرة او متوسطة يجيبها الغسل واذا كانت قليلة لا يجيبها الغسل والثالث اعني غسل النفاس كالثاني اي الاستحاضة في عدم الوجوب في بعض الاوقات وذلك اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس لم يكن معه دم والثاني اعني غسل الاستحاضة الكثرة والمتوسطة كالاول اعني غسل المحض في وجوبه دائما ولا يخفى انه يمكن ان يرد من كل واحد من الاول والثاني والثالث وكذا من احكام المختصات والشركات غفر الغسل كما ذكرنا ويمكن ان يرد بها اسبابها اعني المحض والاستحاضة والنفاس وغيرها من قول مثله في قوله الثالث كالثاني ان النفاس كالاستحاضة في عدم وجوب الغسل معه اذا كانت الاستحاضة قليلة والنفاس ليس معه دم وعلى هذا الفقيه **شعر نسوي في الجاقاني** خطه بحول ديدم در بيد بدانتم که خطا شناخت از آن خط اولين سطر اين نوشته که جو زازد خور شهيد بهمانه بجان ياد شه سو کند خوردم که زرد ياد شه جز ياد شناخت مراد است که در مکينه منوره خطي ديدم که صاحب آن غير معلوم بود يعني بحجة تقية وخوف خود را ظاهر ننموده و مخفی داشته و حاصل سطر اول آن خط اين بود که جو زاکر بشکل دوم در تو امين است که در اینجا کتابه است بخيز يعني ابوبکر وعمر در زرد خور شهيد است که کتابه است از جناب سول الله صلى الله عليه واله وسلم هست يعني در ظاهر که چيز ايشان زرد زرد او دفن کرد پس ممکن در حقيقت باطن در زرد او نهستند و بموضع لایق ايشان بود نقل شدند پس من بجان ياد شاه که مراد جناب سالتاب است باشد تم باد نمودم که در زرد ياد شاه يعني جناب سول الله صلى الله عليه واله نهست مگر ياد شاه که عبارتند از جناب لایق ابی بکر المؤمنین علی ابن ابیطالب صلوات الله وسلامه عليه اشخاص دیگر از اعیان دوزد آنحضرت نهستند **في العيون** في باب النص على الرضا عليه السلام باسناد عن علي بنزة قال لما اخضر ابو جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام عند الوفاة دعي باينه الصادق عليه السلام

شعر نسوي

حاشی

بعد هذا العهد فقال له اخي زهد بن علي لو امتثلت تحتال الحسن والحسين عليهما السلام لرجوب
 ان لا تكون ابتغيت شكر فقال يا ابا الحسن ان الامانة لبث بالقتال ولا العهد بالرسوم واتماه
 امور سابقة من حج الله عز وجل اقول المراد من سؤال زهد بن علي خلاف سنة وجعله
 اما ما بعده فقال انك لو امتثلت قتال الحسن والحسين عليهما السلام ارضيت مثل ما فعل الحسن بالنبي
 الحسين عليهما السلام فحمله خليفته واما ما بعده فكان حسنا وما كنت ايتا منك فاجابه عليه السلام بان الامانة
 التي هي من امانات الله لا يؤخذ بالقتال وعمود الله لا يؤخذ بالعلامات اتماما هي امور منصوبة
 من حج الله تعالى لا يجوز التدي عنده وفيها بضاعة باب الاخبار المتفرقة
 باسناده الى ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لا يزال العبد يبرق حتى اذا استوفى ثمنه اظهر الله تعالى
 عليه اقول المراد ان العبد الشارقي لا يظهر الله فعله عند الناس حتى يبرق دبره في
 يظهر على الناس فعله وبفضه بينهم حتى اذا قطعت له الاجل السرقه حصل عنه ما ينادى به فلا يكون
 مظلوما وكان ذلك اخبار عما هو الواقع اذا قطع في ظاهر الشريعة يترتب على سرقه ربيع دينار وبها
 يظهر الجواب عن السؤال الذي سئل به ابو العلاء المبري عن سيدنا الاجل المرفعي حيث قال
 يد بخمس ما بين عسجد اذ تبت ما بالها قطعت في ربيع دينار واجابة الشهد بقوله
 هناك مظلومة غالت بعبثها وههنا ظلمت هانت على الباري وعلم الحديث المذكور ان
 الله سبحانه لا يظهر سرقه على الناس حتى يبلغ ما سرقه بقدر قيمته به اعني خمسة مائة دينار
 روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يبرئ من كل مسلم مع شرك فلو
 ما رسول الله قال لا تراه اياها اقول معنى الحديث ان يبرئ من كل مسلم بضايفه
 ويكون معه ثم قال بعد السؤال عن علة ذلك لا تراه اياها اي يلزم ان يكون بينهما مسافرة
 ومباعدة بحيث يكون المسلم في منزل يبتاعد عن منزل المشرك ولا ينزل الموضع الذي اذا اوقدت
 فيها نار تلوح وتظهر لشار المشرك اذا اوقدها في منزله والحاصل انه يلزم ان لا يفتار بذاهما
 بحيث يكون احدهما يبرئ عن الاخرى وانما كره مجاورة المشركين لانهم لا عهد لهم ولا امان وهذا
 الكلام مخبر عن المسلمين وحشيتهم على الهجرة من المشركين والشركاء في تقاعض الرقبة حتى تراهم في

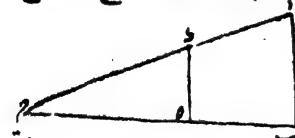
الامانات

وبضاعة

في الحديث

دو وضع آن که یکی از آنها وتر قائمه باشد مجهول باشد یعنی مقدار هر یک از آن دو ضلع معلوم
 نباشد، وضع ثالث مقدار آن معلوم نباشد و با وجود این خطی یافت شود که موازی ضلع معلوم باشد
 رد و طرف آن متصل بدو ضلع مجهول باشد یعنی این خط در داخل این مثلث واقع شود همچو دیگر
 موارد در وضع معلوم باشد و هر یک از دو طرف آن بر یکی از آن دو ضلع مجهول یعنی بر موضعی از آن
 واقع شود و با وجود این ترتیب مقدار آن خط معلوم باشد و همچنین مقدار آن زیاده یا نواقص
 موقع این خط از ضلع معلوم و میان ضلع مجهول دیگر و ترخاده است معلوم باشد و در این صورت
 میتوان بواسطه معلوم بودن ضلع ثالث و خط موازی و زیاده یا نواقص استعمال مقدار هر یک از آن دو
 ضلع مجهول بشود و این طریق که مقدار خط مفروض از مقدار ضلع معلوم نقصان شود و بقای مانده
 دو مقدار زیاده یا نواقص که عبارتست از تفاضل میان ضلع مجهول دیگر و ترخاده است و میان بقیه
 موقع خط موازی مذکور از ضلع معلوم ضرب شود حاصل ضرب بر مقدار خط مفروض قسمة شود
 آنچه خارج قسمة باشد آن بعد موقع خط مفروض است از ضلع معلوم و این خارج قسمة با مقدار
 تفاضل مذکور عبارتست از مقدار ضلع مجهول دیگر و ترخاده یا نواقص است و همچنین طریق ضلع مجهول
 دیگر که وتر قائمه است استخراج میشود و چون بقیاده معلوم شد میگوئیم که مشکلی نیست که از
 ارتفاع دیوار یعنی خط مستقیم واصل میان چراغ و زمین در دیوار و خط منفرجه در زمین آن موضع خط
 مذکور تا سر ظل بنز و خط ثالثی که در هوا اخراج میشود در میان طرف خط اول که متصل است به چراغ و
 طرف خط دوم که متصل است به سر پایه بنز مثلثی حادث میشود که زاویه که از دو خط اول یعنی خط
 در دیوار و خط واقع در زمین بهم میرسد قائمه است ضلع اول که ارتفاع دیوار باشد که به ذرع
 فرض شده معلوم است مقدار دو ضلع دیگر مجهول است و نیز مرکز دو زمین بمشابه خطی است
 که موازی است با ضلع معلوم که خط واقع بر جدار باشد مقدار آن معلوم است و بر اگر چه جدار
 ذرع فرض شده و خط مجهول دیگر و ترخاده است خطی است که در زمین اخراج شده و چون از سر دیوار
 اخراج شده و بر موضع بنز گذشته و بر سر کل رسیده بعضی از آن در میان دیوار یعنی خط معلوم
 و موقع بنز واقع است آن مجهول است مطلوب استعمال بعد از آنست بعضی دیگر از آن ظل بنز را

که معلوم است بر آنکه فرض چهار ذرع لهذا از جهت استعمال مطلب آنچه خط واقع ما بین خط معلوم
و موضع نیزه که آن بعد نیزه است از دیوار میگوئیم نظر بقاء مذکور چون ظل نیزه که بمنزله
خط موازیست چهار ذرع است این خط معلوم کرده ذرع است نقصان کنیم شش ذرع باقی میماند
پس شش ذرع را ضرب کردیم در مقدار ظل دهم که عبارتست از فصل ما بین خط مجهول که در داده است
و بعد واقع در میان خط معلوم و موضع نیزه و چون مقدار ظل چهار ذرع است خارج قیمت شش
شد آن مطلوبست پس میگوئیم مگر که بعد موضع نیزه است از دیوار شش ذرع است و در این
سؤال مطمئن بود و احتیاجی به استعمال مجموع ضلع واقع در زمین و ضلع ثالث واقع در هوا
و اگر خواهیم مقدار مجموع ضلع واقع در زمین بدانیم بر مطلوب که حاصل شد یعنی شش ذرع عملاً
سایر آنکه چهار ذرع است بمقدار آن ضلع که ده ذرع است حاصل شود و عمل طریق
مذکور مقدار ضلع ثالث که در قائمه است نیز معلوم توان کرد و مخفی نماند که نسبت در عمل
مذکور آنست که هرگاه در مثل ABC ضلع AB ارتفاع دیوار فرض شود و ضلع BC واقع در زمین



واقع در زمین فرض شود تا زاویه B زاویه قائمه باشد
و ضلع AC ضلع ثالث باشد که در قائمه باشد پس میگوئیم

که شکی نیست که هر یک از ضلع BC و AC در اطولت و اقصریت تابع اطولت و اقصریت ضلع AB است
پس هر چند که ضلع AC که احد ضلعین قائمه است اطول باشد ضلع BC مثلاً نیز اطول خواهد
بود و هر چند اقصر باشد اقصر خواهد بود پس هرگاه ضلع AC ده ذرع باشد ضلع BC مقدار
خواهد بود که در طول و قصر مناسب مقدار AC باشد و هرگاه مقدار AC شش ذرع باشد
 BC بهین نسبت کمتر خواهد شد و همچنین اگر پنج ذرع یا چهار ذرع باشد و بنا بر این میگوئیم
که هرگاه بجای AC ده فرض کنیم که آن طول نیزه است باید با زای آن یعنی بجای BC ده باشد
و بنا بر این با زای AC که فرض ده ذرع است BC است که مقدار آن معلوم نیست و با زای ده
ه است که مقدار هر یک از آنها معلوم است چون دانسته BC و ده در اطولت و اقصریت
تابع اطولت و اقصریت AC ده اند بر هر یک نسبت میگوئیم که در اینجا از بعضی متاسبه هم

خاسل هر یک چهار ذرع
بنا بر حاصل واقع کردیم
طول نیزه که چهار ذرع است

خواهد پس بدین طریق که نسبت $\frac{م}{م}$ به $\frac{ا}{ا}$ چون نسبت $\frac{م}{م}$ است برده پس چون آنکه
 صلح معلوم است مقدار آن بفرض ده ذرع است در $\frac{م}{م}$ یعنی تفاضل مذکور که مقدار آن چهار
 ذرع است ضرب شود و حاصل ضرب که چهار است بر مقدار ده که خط موازی است در باطن فی طول
 نیز است مقدار آن چهار ذرع است قیمت شود حاصل قیمت ده باشد و آن مقدار خط است خواست
 که در باطن فی ده و نه فرض شده و چون از آن چهار ذرع که مقدار $\frac{م}{م}$ است نقصان شود بانه
 مانده که شش ذرع باشد مقدار $\frac{م}{م}$ است که آن در باطن فی م است یعنی بعد موقع نیز
 از چهار و از این معلوم شد که نظریه اعد مذکور باید آری با یکدیگر مجموع خط واقع در نه است
 شود و بعد از آن تفاضل مذکور معلوم را در آن نقصان کرد تا مطلوب که بعد موقع نیز است از
 جدار معلوم شود لکن چون در باطن فی احتیاج باستعلام مجموع خط نبود بلکه استعلام بعد
 مذکور بود و نظریه اعد و فی که مذکور شد هرگاه از آن مقدار ده نقصان شود و بجه
 نسبت $\frac{م}{م}$ به $\frac{ا}{ا}$ نسبت $\frac{م}{م}$ بماند اخذ شود نسبت اول بهنها باقی خواهد بود
 و بعد نخواهد شد یعنی نسبت $\frac{م}{م}$ بعد موقع نیز از جدار که م است بماند که شش است
 چون نسبت $\frac{م}{م}$ تفاضل است برده طول نیز پس از ضرب قیمت مطلوب حاصل خواهد
 شد بدین استعلام مجموع خط و اگر چه احتیاج خواهد بود بنقصان خط موازی از قطع
 معلوم پس فرقی میان دو طریق است که در یکی احتیاج باین نحو نقصان است نه استعلام
 و در دیگری حکم بعکس است **قال الله تعالى** فِي سُوْرَةِ هُوْدٍ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ
 نَعْبُدُكَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ اَعِزَّنَا مِنْ لِّئَلْ نَسِيْكَ وَنَسِيْدُ وَنَسِيْدُ وَنَسِيْدُ وَنَسِيْدُ وَنَسِيْدُ وَنَسِيْدُ وَنَسِيْدُ
 کلام اما سجد و شقی نامعنی التبعيض و الحکم بان بعض الناس شقی و سجد فانه پندیدن بهضم
 لبس شقی و لا سجد و **وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ هُوَ اَعْلَمُ بِمَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ** احد همان بقی التبعيض علی حقیقت و بمعنی
 اهل القیمة یعنی برقم ثلث اصناف شقی و سجد و هم اهل الخیة و انوار و صفی شقی و لا
 سجد و هم اهل الاعراف و انبیا و از معنی الکلام و منهم شقی و منهم سجد و هم اهل القیمة
 بکون الشقی بعض الناس و السجد بعض الناس و الامر کان لا یقتضی ان یكون الشقی و السجد کلهم

مجموع خط واقع در نه
 نسبت به اول

بناحي

بعض الناس بل كل واحد منهما بعضهم وكل ما كان كما يقولون الحيوان انسان وغيره انسان وكل
 الحيوان اما انسان او غير انسان **في فريب الاسنان** عن سعد بن سعد
 عن جعفر بن محمد عن علي بن ابي حمزة قال في حديثنا انك ترى من المحرم من العجم ما لا يراى منه ما يراى
 من العالم المتكلم الفصح وكل الاخر في القراءة في الصلوة والتشهد وما اشبه لك هذا
 منزلة العجم المحرم لا يراى منه ما يراى من العالم المتكلم الفصح ولو ذهب العالم المتكلم الفصح حتى
 بدع ما قد علم انه يلزمه ويجلبه وينبغي له ان يقوم حتى يكون ذلك منه بالنطقة والغارسة فجل
 بينه وبين ذلك بالادب فيعود الى ما قد علمه وعقله ولو ذهب عنك يكن في مثل حال الامم المحرم
 ففعل فقال الاعجمي الاخر عن علي ما وصفنا اذ لم يكن فاعلا في الخبر ولا يعرف الجاهل
 من العالم **اقول** الناقصة المحرمة بفتح الراء المشددة هي التي لم تترك لم تدل العالم اذ لم تدل
 من العجم محرمة من لا تدل على القراءة وتصححها تشبهها بالناقصة التي لم تترك لم تدل وحده
 الشبه ظاهر المعنى ان الاعجمي الذي لم يصحج القراءة ولا يمكنه اذ الحروف مخارجها يجوز
 لان باقى بكتا ينسب له منها اختلاف العالم القادر على ان فانه لا يجوز له ذلك بل ان اراد ان ياتي
 ما باقى به الاعجمي منع عنه والمفهوم من هذا الخبر وجوب تعلم القراءة على القادر عليه ومع عدم
 القدر

حديث

باقى الممكن ولو اترجم كما ينبغي قوله حتى يكون ذلك بالنطقة والغارسة **روى**
 عن النبي صلى الله عليه واله انه كان حين يقرؤ سورة سجدة هو اهل التقوى واهل المغفرة يقول اللهم
 اجعلني من اهل التقوى واهل المغفرة قال بعض المفسرين الاول والثاني والثالث في الثاني
 من المجهول والثاني والثالث من الاول والثاني من المعلوم **اقول** مراد المفسر ان الاول اعني
 التقوى في الاول اعني الآية والثاني اعني المغفرة في الثاني اعني القول النبي في المجهول لان كونه
 من اهل التقوى فعنه انه ينبغي ان يبقى منه لا ينبغي ان يتغير هو من غير وكون العبد اعني النبي
 من اهل المغفرة فعنه ان يصير مغفورا لا غافرا والثاني اعني المغفرة في الاول اعني الآية والثالث في
 من الثاني اعني كلام النبي صلى الله عليه واله من المعلوم وذلك لان كونه تعالى من اهل المغفرة هو كونه
 غافرا للعبادة لا مغفورا وصورة النبي من اهل التقوى هو صورة متقيا يتق الله سبحانه لا يتغير

حکایت

ان یبقی منی ای یبقی من العباد **مروی عن زرارة** فی الصحیح عن ابی جعفر علیه السلام انه قال
اذا اردت ان تسجد فادفع بیدک بالکبیر وخر مناجدا الی ان قال ولا یلزم کفک وکبتک ولا تدانها
من رجحک بین ذلك جنال منکبک ولا یصلها ما بین یدک وکبتک لکن یخرجها عن ذلك شیئا وابططها
علی الارض یسطاواقضها الی البک فبضا الخدب اقول قوله بین ذلك متعلق بمحذوف
تقدمه اجعل کفک بین ذلك ای بین الرکبتین والوجه الکونهما بجدا المنکبین وقوله وابططها
علی الارض یسطا ابط کفک خال التجود علی الارض وقوله واقضها الی البک فبضا ای اقضها
عند دفع راسک من التجود الی جانبک ثم ارفعها بالکبیر والمراد ان من رفع راسه عن التجود یستخرج
ان یضم کفه الیه ثم یرفعها بالکبیر ولا ینفی له ان یرفعها عن الارض وبالکبیر یرفع واحد والی هذا
اشار الصدوق علیه الرحمه فی الفقه بقوله واذا رفع راسه من التجود الاولی قض بیده الیه فبضا
فاذا تمکن من الجلووس یرفعها بالکبیر ثم قوله ولا تدانها من رجحک الی قوله بین یدک وکبتک بنافه ما و
من فعل الصادق علیه السلام تعلیما لاجل ما قال ثم تسجد وابط کفه مضموته الاصابع بین یدک وکبتک حیث لا
وجه والثانی فی موضعین احدهما فی جعل المستحب فی صحته وادارة کون البدن خال التجود بجدا
المنکبین وفی صحته حماد کونهما بجدا الوجه وقد دفع ذلك بالحمل علی التجبر وثانیتهما فی جعل سجدة
فی الاولی کونهما متخرجن عن بین یدک وکبتک ای من قدماهما واذ کان کونهما بین یدیهما ای
قدماهما والوجه فیه ان المراد بکون الشئ بین البدن کونه علی القدم بین جمعی الیهین والشمال
علی سمت البدن مع القرب منهما وهما عن من الواحده الحقیقه ومن الاخر ان الی احد الجانبین وقد
تعارف استعماله فی کل منهما فاستعمله الاولی فی الاول وفي الثانی فی الثانی فیرجع حاصلها الی
معنی واحد هو رجحان عدم کونهما مواسمین بالمواضیع المحقیقه باصلها بالوجه فاستجاب لخرها
عنه الی جانبی الیهین والبصار حتی یقع فصل بین یدیهما **قال الله تعالی قلوا**
الله احد وفیه سؤال وهو ان الاحد فی کلام العرب یستعمل بعد النفی والواحد لا ینافی
فی اللفظ واحد ومانی الدار احد قال الله تعالی **قلوا لا اله الا الله** قال سبحانه فلا فصل علی احدیهم ثم رجح
ان ما ذکره هو الاصل لا کثر لانه کل ولم ینزع غیره لا غلب لقابله الصمد قال ابن عباس علی ما روى

روى عن ابی جعفر علیه السلام انه قال اذا اردت ان تسجد فادفع بیدک بالکبیر وخر مناجدا الی ان قال ولا یلزم کفک وکبتک ولا تدانها من رجحک بین ذلك جنال منکبک ولا یصلها ما بین یدک وکبتک لکن یخرجها عن ذلك شیئا وابططها علی الارض یسطاواقضها الی البک فبضا الخدب اقول قوله بین ذلك متعلق بمحذوف تقدمه اجعل کفک بین ذلك ای بین الرکبتین والوجه الکونهما بجدا المنکبین وقوله وابططها علی الارض یسطا ابط کفک خال التجود علی الارض وقوله واقضها الی البک فبضا ای اقضها عند دفع راسک من التجود الی جانبک ثم ارفعها بالکبیر والمراد ان من رفع راسه عن التجود یستخرج ان یضم کفه الیه ثم یرفعها بالکبیر ولا ینفی له ان یرفعها عن الارض وبالکبیر یرفع واحد والی هذا اشار الصدوق علیه الرحمه فی الفقه بقوله واذا رفع راسه من التجود الاولی قض بیده الیه فبضا فاذا تمکن من الجلووس یرفعها بالکبیر ثم قوله ولا تدانها من رجحک الی قوله بین یدک وکبتک بنافه ما و من فعل الصادق علیه السلام تعلیما لاجل ما قال ثم تسجد وابط کفه مضموته الاصابع بین یدک وکبتک حیث لا وجه والثانی فی موضعین احدهما فی جعل المستحب فی صحته وادارة کون البدن خال التجود بجدا المنکبین وفی صحته حماد کونهما بجدا الوجه وقد دفع ذلك بالحمل علی التجبر وثانیتهما فی جعل سجدة فی الاولی کونهما متخرجن عن بین یدک وکبتک ای من قدماهما واذ کان کونهما بین یدیهما ای قدماهما والوجه فیه ان المراد بکون الشئ بین البدن کونه علی القدم بین جمعی الیهین والشمال علی سمت البدن مع القرب منهما وهما عن من الواحده الحقیقه ومن الاخر ان الی احد الجانبین وقد تعارف استعماله فی کل منهما فاستعمله الاولی فی الاول وفي الثانی فی الثانی فیرجع حاصلها الی معنی واحد هو رجحان عدم کونهما مواسمین بالمواضیع المحقیقه باصلها بالوجه فاستجاب لخرها عنه الی جانبی الیهین والبصار حتی یقع فصل بین یدیهما قال الله تعالی قلوا الله احد وفیه سؤال وهو ان الاحد فی کلام العرب یستعمل بعد النفی والواحد لا ینافی فی اللفظ واحد ومانی الدار احد قال الله تعالی قلوا لا اله الا الله قال سبحانه فلا فصل علی احدیهم ثم رجح ان ما ذکره هو الاصل لا کثر لانه کل ولم ینزع غیره لا غلب لقابله الصمد قال ابن عباس علی ما روى

شعر الانوری

ان لا فرق بيننا في المعنى والاستعمال واخنا ابو عبيد و بدل على ذلك قوله سبحانه فابشروا
 احدكم بوفاءكم هذا الى المديته **شعر الانوری** چون ندادم آنچه با قارون
 فرود شد ز زمین و در دلم آنت که از قبله کردی زرد مشت و زود مشت بفتح ذاء معجم
 و سکون و آء مهمله و ضم دال مهمله و کسر فاء و سکون شین معجم و آء فرشت بفتح فاء کفنه اند که بزنا
 سبناغه نام حضرت ابرهیم خلیل علیه السلام است محمد کثیری گوید شخصی بود از نسل نوح و محمد و نوح
 پیغمبر کرد و صاحب کتاب ترتیب القاعده در یکی از مصنفات خود بیان کرده که اصل او از
 آذربایجان بوده و در علم نجوم خارق تمام داشت مدتی از آنجا مسافر شد اخیار کرد و با حاکم
 هند و دروم و مصر صحبت داشت از ایشان نیز بجزایر طلسمات آموخت و در روزگار کتابت عوی
 پیغمبری کرد و کتابی ساخت بستان نام که همیگر او را نمیفهمید مدعی آن بود که من خدایا
 نمیفهمد الا رسول خدا بعد از آن از آن پیغمبری که مدعی بزند و باز از آن پیغمبری که مدعی بپازند
 و در جام جهان نما مسطور است که رای صاحب علم آنتکه در سال ششم از سلطنت کتابت نوشت
 که بزعم مجوس پیغمبر است ظاهر شد و او خادم یکی از نالامه ارمیا بود و از اهل نسطین بود و بیکن ب
 خنات او را ندانند او مریض شد و آذربایجان رفت و درین مجوس نهاد و آتش پرستی بنهاد که درین بلج
 رفت و با کتابت مقامات خود و استار که بزعم ایشان لوحی بود بر زردشت نازیده و در پوست دوازده
 هزار و کاو بنقل منتش کرده و در قلعہ اصطخر مدخون ساختند و آنچه از تاریخ حکما مفہوم میشود
 آنت که زردشت که او را زردشت نیز مینامند از انبیا با انا کبر حکماست و مختص فی صلبت
 آنتکه آنچه با قارون بزیمین فرود رفت که عبارت از زرات ندادم باین سبب دلم آنت است که انرا
 زردشت قبله خود کرد و از آقبله خود کرد **معنا باسم جلال چیست**
 آن نام که بر حرف نخست الفی است که زادت کنی ای خسرو دین دال شود و زنی پیغمبر
 بلای آن نام بزرگ بزبان برکن زانند بقیه لال شود هرگاه الف که بحساب جمل یکی است بحرزد
 اول جلال که چهارم است بحساب سده است با د شود چهار میشود که دال است با آن اسم پیغمبر
 از چهارم هرگاه گفته شود لال خواهد بود **شعر الانوری** بلبل ز نوا هیچ همی نزل

شعر الانوری

شعر از کمال

اینجا

دم زین حال هر کج نشود و سوز نوازا این شعر در وصف مجاز است و نوا یعنی اهنگ و نغمه است
و توان بمعنی مقرر و چنان است مراد از حال در این شعر خالیت که مرادف وجد است و از مصو
حات نشان در وقت شنیدن لغات مظهر و مینا بد برقص می آیند و در اینجا رقص داده شده محسوس
معنی آنکه بلبل هیچ از نغمه کو ناهمی نمیکند و همیشه مشغول نغمه و آهنگ است ازین بعضی از این جهت
حال نمودن در رقص کردن هیچ کم نمیشود از برای سر و متحرک و دوام در رقص و حرکت است که کو با نغمه
بلبل بیست شعر آخر که خوش خوش نظر گشت نماند از دل آب تا خاک
هر عرض دهد و از نماند از این بعضی از نغمه در باطن آب بهد میشود از سنگ و دیگ و عکس و امثال اینها
که بمشاید از دل آید الخال که آب بسبب کثرت بارندگی کل الود شده دیده نمیشود و از نظر میمان
گشته است نماندن از دل آب بجهت آنکه خاک را زدل خود را بعضی از نغمه در باطن خود نگاه
دارد از سبزه و دریاچه و غیره عرض دهد یعنی ظاهر نماند چه نمان شدن از دل آب و باطن
باریدن است و باریدن سبزه بدن سبزه و دریاچه و غیره شعر آخر که
بادام دو مغز است که از خنجر الماس ناداده لبش بوسه سرایمی فشانان بکمر فاش میماند
که کاروبان تیر میسند و مراد از آن در اینجا کوه است و صحنه اطلاق فشان بگو بکی زد و از سر
اول آنکه کوه نیز سندانست و میباید این غنچه است آنچه خلاق المعانی گفته در تنبع افتابا
حقی که سندان که نمیزندش هیچ بر فشان و ثانی آنکه در اشعار استادان بسیار واقع شده
که سبزه و دریاچه و بار کوه کشیدند پس توان گفت که خنجر الماس بر آن کشیده که سبزه است بر
کوه کشیده و هر چه خنجر الماس بر آن کشیده شود فشان توان گفت و اختلاف معنی کشیدند
صورتین مضرب است همچنانکه بوضوح کلام شعر محقق نیست مراد از خنجر الماس سبزه است
همچنانکه رضی پناه بودی گوید بنای غنچه از آن پس که تیر که در فشان خوید و از خنجر کشید شد
و بنام بادام در مغز بودن کوه از خنجر الماس که از تیری است از سبزه همچنانکه بادام در مغز
است از مغز و صریح ثانی وصفی است از خنجر الماس و باد در لفظ سرایمی میتوان شد که مگس
باشد و میتواند شد مازن باشد و مختصا بمعنی شعر نبار مگس و بودن با آنکه کوه کو با بادام

دو مغز است یعنی پراست از سبزه که این صفت دارد که هنوز سترای کوه را بوسه نداده است و بوسه
ندادن سترای کوهی که پراست است که هنوز بجه کوه نرسیده است و مهر افروز نکرشته است یعنی
سبزه که هنوز تمام کوه را نکرشته است کوهی از آن پراست بنا بر سائگی بودن با خلاصه معنی این
میشود که کوه پراست از سبزه که این وصف دارد که هنوز آن سبزه از سترای پای بوسه نداده است کوه را
بعضی تمام آن از زمین بیرون نیاورده است ممکن است که مصراع ثانی در این بقیه اخذ کنیم که حصه
نباشد و محصل معنی این باشد که کوه از سبزه پراست و با وجود وجود آنکه هنوز از مهر جای
سرنده و با وجود آنکه هنوز تمام او نرسیده **شعر آخر** کوه را و کشد داعی
عوض نبوده و خارج او نیز دخول حدثان را در پیروند لشکر فرمش بنودن
جز داخل او نیز در دفع سر طرا حدثان بفتح خاء هم مله و فتحه دال است و در این وقت بعضی شب
و روز است با بفتح و ضم خاء و سکون دال است اصل و فتح او بجهت ضرورت شعری مراد از
آن حادثات جهان است در این مقام مجتهد است مراد از بوسه دادن مفکشد است و مراد از
نک سیر و حرکت است مراد از دفع سر طرا یا بر حیت که در عقب آنست که اسد باشد یا همت
برج آنست که جدا است چه مصطلح است که هفتم هر برجی از دین فلک کویند و این دو بیت از هفت
دیوان انوری است اشکال آن از جمع میان دو لفظ بر و نیز ناشی شده بعلمت آنکه در بیت اول از
لفظ جز این ظاهر که اگر اندیشه او حصار بی بخت حفظ عالم بکشد حادثات را و نباشد مکر و عجز
آن حصار و در داخل او داخل شود و از لفظ نیز حالات آن معلوم میشود یعنی معلوم میشود

که حادثات را در داخل آن همراه صف لفظ نیز دلالت میکند بر اینکه در داخل راه هست این
منافات با لفظ جز دارد و همچنین در بیت ثانی از لفظ جز این مفهوم میشود که اگر لشکر عزیم
صف یکشان صف چنان وسیع خواهد بود که ردیف سرطان را که اسد با جگد است در فک
نهم است اگر مراد اصل برج باشد با هشتم اگر مراد صورت برج باشد سب و حرکت نخواهد بود
مگر در داخل نصف بجهت فسعت صفا اسد با جگد در خارج آن خواهد بود و از لفظ نیز خلاف آن
ظاهر میگردد یعنی ظاهر میشود که حرکت اسد با جگد در خارج صف نیز خواهد بود بقدری که در باب

والله اعلم

اول گذشت در رفع این اشکال را یکی از دو طریق میتوان کرد اول اینکه گفته شود که این اشکال
 در وقت است که لفظ نیز در بیت اول قید از برای خارج گرفته شود و در ثانی قید از برای داخل تا
 هرگاه در شعر اول قید از برای دخول حد ثانی و در ثانی قید از برای دفع سرطان گرفته شود اصلا
 اشکالی نیست و منافاتی میان دو لفظ جز و نیز نیست بخت اینکه معنی شعر اول در این وقت آن
 میشود که اندیشه او هرگاه بجهت محافظت غلام حصاری بکشد بغیر این خارج انحصار داخل شدن
 حادثات نیز راه نخواهد بود با وجود آنکه منع نزول حوادث در غلام از جمله ضلالت است چه جای
 دیگر و معنی شعر ثانی آن میشود که اگر لشکر عزم او صحت کند بغیر از داخل آن صفت پس اسد باشد
 نیز نباشد چه جای غلام دیگر که در ماتحت آن هستند و طریق دوم آنکه گفته شود که لفظ نیز
 معنی مرید و دیگر است همچنانکه دو اشعار قدما بسیار واقع شده حکیم سنائی گوید دلش
 بر کسی که چشم نکند نیز در این پیش بینی چنین و آنوری خود را از عذر زانی خارج که از اوصاف
 گوید حق می داند که اندیشه تا کون نیز بر ناورده ام بکدام یکام و در این وقت معنی شعر این میشود
 که هرگاه اندیشه او حصاری بر غلام کشد دیگر نیز خارج آن دخول حد ثانی را راهی نباشد و شعر ثانی نیز
 این نحو خواهد بود و این نوجبه خالی از تکلیف نیست و ممکن است که گفته شود که لفظ نیز در این دو
 شعر زاید باشد همچنانکه در غزلی از خواجہ حافظ شیرازی که مطلعش اینست دردم از پاره
 و در زمان نیز هم دل فدای او شد و جان نیز هم **شعر آخر** که شروع
 عقر نشدی ناقص بی چشم بر قبضه شمشیر نشاندی در زبان و زبان منتر چهارم ماه است
 و آن ستاره ابست بزرگ و روشن و سرخ رنگ بران چشم تو راست که سونی مشرق است و مراد از تو
 برج ثور است و مراد از عقر همان جوان معرقت نه برج عسر نیست ناقص بی چشم بودن
 بجهت آنست که مشهور است که عقر بی چشم مخلوق شده نظامی گوید و لکن جو عقر بجهت یکم
 هوش نه سوراخ چشم و نه سوراخ گوش و معنی آنست که ممدوح را تقدیر و مرتبه است که اگر
 نه آن بودی که مبادا شور و مانده عقر ناقص بی چشم شود و بران را که چشم با و فلک است بر کند
 و بجای جوهر در قبضه شمشیر خود نشاندی و میتوان شد که غافل نشاندی ثور باشد یعنی اگر ثور از

انقباض

انوشی

ناقصی خود بمباید بشهد چشم خود را بسکند و در قبضه شمشیر او مینماید **شعر آخر**
 در شب کوزن از بواغ تو کد باک هم سال نخست از قطعه پهن را نرا مشهور که کوزن چون
 از ماند بر ناید نقطه چند سباه بر دان او هست و هر نقطه از آن در سالی بر طرف میشود و بعضی
 گفته اند که جمیع نقاط در سال اول بر طرف میشود و ظاهر آنست که بنای شعر بر تقدیر اولت و بعد
 آنست که بجهت آنکه تو را کوزن را داغ کنی و آنرا در دمه خود جای در شب همانا سال اول را در خود
 از نقطه پاک بسکند که جای داغ خالی باشد و نیست بعد یک نقطه از حجتی مصرع آخر آهست چنانکه

انصا

واضح است **شعر آخر** بر عالم جاه تو که داروی کن رفاند چون مجر فرزند
 چه بقیه را چه کارنا در اصطلاح شعر از فرشتن محرکابه از تمام و زایل شد محصل معنی آنکه
 چیزها را با بقیه با یکان توان دانست و چون که در طلب عالم جاه تو عمر بقیه و کمان تمام شدند
 و بدان نرسیدند و دیگر که داروی کن در بر آنست که را امکان رسیدن مان و دانستن آنست چه
 در بقیه و چه در کمان از برای بقیه است بقیه تمام شد و هم کمان **شعر آخر**
 چشم زره اندر دل گردان بشمارد به واسطه دیدن شکران ضرر را نرا این شعر در وصف جنگ
 شکران رکبت که روح ددان باشد و ضرر آن بختی جستن دك است و کرد بضم کاف فارسی بملولان
 و در هر محصل معنی آنکه دلاوران لشکر خصم و در زدم از خوف بھوی دك دلاشان در جستن و بپید
 باشد که حلقه زره با وجود عدم بینائی جستن دك را در دل ایشان تواند شمرد بی آنکه ملاحظه بفر

انصا

انصا

کند **شعر آخر** تا خاک کف پای ترا نقش نبستند اسباب بی لوزه ندانند قسم
 تجربه شاهد است که قسم خورند بعد از قسم برافروخته میشود و میلزد و مراد آنست که بواسطه
 عزت و محاببت قسم کاه که خاک کف پای تو است لازم قسم افزاده که باعث بی لوزه میشود و فصل
 معنی آنست که تا خاک کف پای تو را برای آنکه خلاصی قسم خوردن نیافریدند این بقیه را لازم قسم
 نداشتند پس محاببت خاک کف پای تو باعث این بقیه شده و صاحب شرفا می بخای قسم قسم نقل کرد
 بتقدم سبب بر قاف و بعد از آنوقت محصل معنی اینست که چون که کرم خدای تعالی مقتضی آنست که
 دوا می هر ددی را پیش از آن در دخلق کند بنا بر این تا خاک کف پای تو را نیافرید تا دوا می در دخواو

رنجنا

بنیادها باشد اسباب است و گزیده را به بنیادی نداد **شعر آخر** کز شاه نشان خویله
 بود خواجگی ایست و دوازست دزان شک خند هیچ حکم را مراد است که اگر خواجه کسب که شاه
 نشان باشد یعنی آثار و نشان شاه در آن باشد خواجگی نیست که محمد ج من دارد و منصرف در آنست
 و اعطاء دیگر نیست که آثار را بد شاه در آن باشد تا خواجه باشد و این معنی از نهایت وضوح و روشنی

رنجنا

منزله و دوازست و هیچ حکم کند و را شد و شبهه در آن نیست **شعر آخر**
 دوزی که دزان بر اثر آتش شمشیر چون باد خود شهر علم شهر اجم را در نمره خاق اورد
 و در جانی تشنج کز اس تو باری ندهد کوس و علم را اجم یعنی تن جمع اجم است یعنی بنیاد
 و شهر علم عبارتست از سرای که بمشورت شهر ساخته باشند همچنانکه متعارفست و خناق
 مرض است که در خلق ظاهر میشود و حلق را میبرد و تشنج فراهم کشد پوست است و پاس
 بنای فارسی معنی حفظ است یعنی روزی که از عقب تشنج شهر بیازدان شهر علم با وجود علم چنان
 بنوعی گرم و زم شده باشد که شهر بنیاد یعنی شهر بلب و مثل نفس بهلول آسانی و فروز
 و بخورد اگر محافظت کردن تو باری کوس و علم را نکند کوس را خناق هم میرسد و از آن آواز
 می آید و علم را که جلوه و ظهور آن باعث ذلت لشکر است تشنج میسر و جلی نکند

رنجنا

شعر آخر بخت نه ستمن است که ره کم کند اقبال کز نیکو دشمن بخت
 و کم را ستمن یعنی فزاید است متعارف است که بر پیشانی و رخسار اطفال فزاید کرد و نظر مردم
 خوش آیند هستند مردم را رغبت بدیدن ایشان هست و غم نبل کشند بواسطه دفع چشم زخم
 و در این بخت مذکور از نسبت بطفل ستمن کرده و کتابه است از خوبی و جوی بخت و اقبال
 تشبیه کرده است بخصم که رغبت بدیدن آن طفل داشته باشد و محصل معنی آنکه بخت تواند
 چنان ستمن است که اگر دشمن بد بخت مردم کرده خود را ستمن و فزاید نکاشته نبل چشم زخم بر او
 کشد چنان و انما بد مردم را بدیدن من رغبت است اقبال راه را کم کند و میل بدیدن آن کند بلکه باز
 اقبال را میل بدیدن بخت تو است و غلط نخواهد افتاد و بخت تو آن نوع خوش آیند نیست که
 اختیار دیگری بر آن توان کرد **شعر آخر** خصم از بکال تو تشنه نکند بده فانه

رنجنا

چکند بازوی بیدست علم را یعنی غیر آنکه خصم و کالات خود را مثل تو نداند و از برای چه
 کالات خود را مثل تو نداند که مانند بازوی بیدست یعنی بی نتیجه و مقصود است ثانیا کالات تو کند
 که مانند علم است در هر جا معروف و مشهور است و ممکن است که فاعل چکند بازوی بیدست
 باشد یعنی نسبت دشمن کالات خود را بکالات تو از این مقوله است که بازوی بی نتیجه علم را ثانی
 خود را نداند **عبارت مشهوره** الفقیر المسکین کالجار و الجور و از افتراق اجتماع و
 اذا اجتماعا افتراقا اعلم ان المصطلح انهم اذا اطلقوا الجار منفردا ارادوا منه الجار و المجرور معا کما
 بق الجار متعلق بکذا براد منه الجار و المجرور معا و کذا اذا اطلقوا المجرور منفردا براد منه المجرور مع
 الجار و اما اذا اطلقوا الجار و المجرور معا فیهین من الجار حرف الجر و المجرور مدح و هو اما الواجب اصل
 ان کلا من الجار و المجرور و اذا ذکر منفردا براد منه کلاهما معا و اذا ذکر معا براد من کل منهما معناه فقط من
 دون ارادة الاخر و اعرفت ذلك فاعلم ان معنى العبارة ان لفظی الفقیر و المسکین کل لفظی الجار و
 المجرور و انما اذا افتراقا عن الاخر ای ذکر کل منهما منفردا اجتماعا ای براد منه الاخر ایتم فیکونان مجتمعین
 فی الارادة و اذا اجتماعا ای ذکر معا کما فی آیه الزکوة افتراقا ای براد من کل منهما معناه مردون ارادة
 الاخر منه فلا یجتمعان فی الارادة شتم ان الاول ای ان منی ذکر احدهما خاصه و حل فی الاجتماع
 نقل الاجماع علی جماعه منهم التبع و العلامة و اما الثانی فهو تغایرها جین الاجتماع فختلف فی الواقع
 ذلك کما بدت علی من و قدس علیه کثیر من اهل اللغة بحکمة ای بصیرة الخ عبد الله علیه السلام قال الفقیر
 الذی لا یسئل الناس و المسکین اجمعین و قدس علیه من اهل اللغة ایتم و لیس من یضع یضعه
شعر اخر لا نور تا خاک ز آمد شد هر کائن و غایب بر داخته و بر نکند تپه
 و شکم را بر پشت زمین با د قرار ت بعات کاند شکم چرخ توی شادی و غم را بر داخته
 بمعنی خالی شد است یعنی تپه زمین بسبب آمدن موجودات بد آن وجود خالی نشود بنویس که
 دیگر نتیجه از آن حاصل نشود و شکم زمین بسبب رفتن موجودات آن عالم پر نشود بنویس که دیگر
 موجودی نظام عدم نتواند رفت ترا بعات بر روی زمین قرار نداد که در داخل چرخ توی
 اندک واسطه شادی و غم است یعنی تو واسطه شادی و غم در این عالم بجهت اینکه شادی بواسطه طایفه

عبارت مشهوره

انوار

ایضا

تو بردوستان تو واقع میشود و غم نیز بواسطه خاطر تو و انعام تو بردو شمنان تو واقع میشود
و علت غائی شادی و غم توئی **شعر آخری** در برکت کجهر یعقوب خوره ناهید

فلک شعبه مثلث ویم را عبوق شاه است و شن از کواکب ثوابت که در فلک هشتمند
و از جانب شمال با پردین طلوع میکند چنانکه میان مرد و بنزه فاصله بود و ناهید زهر است
و مثلث یقین هم و سکون ثار و شیخ لام ویم یقین آرد و سکون هم و تارند از او تار عود و او تار عود
پیش قدمایچ است چنانکه گفتند هیچ تارند هشتد با هم خاود و پرویشان و مثلث هم و بعضی
از ستارین بکار برآنها افزوده اند و از انظار به نام کرده و قرار از شعبه مثلث هم نغمه انبساط
و تعبیر از نغمه شعبه بعلت است که شعر باشد با آنکه آن نغمه چنان غریب است که کواکب احمر است
و چون که این شعر بعد از ده شعر سابقا شنیده اند در دعای محمد روح است معنی است که در نیم
توزهر نغمه مثلث ویم را هم یعقوب خوره ناهید واد یقین زهر چهره نغمه انهارا یعقوب بنیاد
نمودن نغمه ایشان یعقوب کباب از بلند نواختن ساز است بطریقیکه نغمه یعقوب برسد
اشعار آخری صبا ترنم زلف بنفشه کرد شیخ بنفشه سرچید و او در این مقام از حد

انفج

غرض کل در گرفت و کل بشند نفس ناهید برداشت این دو معنی را چه در ناهید کین بلند و
تن زلشکرو متابعت بنمودند عقل و تقوی را زبان سوکن ازاد و چشم زگونی خواص نطق
و نظرداد بهر انظار تعرض بکیم کردن با ویرداختن و سهل با و نمودن آنرا خبر رسانیدن و معنی
اشعار است که صبا در مقام رسوائی کل و بنفشه بهر شیخ معترض زلف بنفشه شده دست
بان دراز کرد بنفشه سرآر زوی آن در آورده زلف خود را بدست صبا داد بعد از آن خود رشتا
کل در میان آمد یعنی صبا گفتگوی ازاد بهمان انداخت اظهار خوبی و سهل خود را بان کرد کل
بشند یعنی کل مهنا شد بنفشه حرف صبا را قبول کرد و چون صبا کام خود را ازین هر دو حاصل
کرد با نفس بنای که مرتبه و پادشاه را چنین است این دو معنی را برداشت یعنی این دو معنی را بان
اظهار کرد و گفت که من باد و کس از لشکر تو آشنائی کرده ام پس چون نفس بنای دید که دو کس از لشکر
او که بنفشه و کل باشند مخالفت عقل و تقوی کرده اند و ناخودمان آشنائی ایشان میزند زبان

سوسن را نطق و چشم نوکر را خاصیت نظر کردن داد و جهت خبر رسانیدن بطنه تا بصد و گذشت بفقده
 رسید معلوم کند و نفس باقی را اعلام نمایند و در بسیاری از نسخ بدل کل بشنید لا اله بشنید
 و در این وقت فاعل برداشت لا خواهد بود و نه صبا یعنی لاله اشناقی صبا را با بنفش و کل بشنید
 و غمازی که به نفس بنانی گفت و مخفی نماند که در مصرع اخرا شعر چهارم کلمه را از ابد است از
 حجه وزن شعر آورده شده است این در کلام شعر بسیار واقع شده است حسن دهلوی گوید
 بهر امر که به بخت خون بود کاه تو خون من بریز برای تو این و میتوانی شد که کلمه خبر را ساکن
 بخوانیم نه مکسور و در آخر از حجت قبل باشد اما معنی این شود که نفس باقی نطق و نظر بسوسن نوکر
 بهر بطنه نصبند از جهت آنکه شعر **اخرا** بهر چه معنی را بابت قلم بدست گرفته
 قضا بر آب نوید جواب فتوی یعنی معنی رای تو بجهت قصد که قلم بدست که پروا زاده کند که انرا بنویسد
 و اگر چه هنوز ثبت نگردد باشد قضا جواب این فتوی یعنی رد آنرا بر آب نوید و این کایه از آنست که رد
 آن صورت نمیند همچنانکه نوشته بر روی آب صورت نمیند و ضابط اصطلاحات گفته است
 که بر آب یعنی در حال آمدن است و در این وقت معنی آن میشود که هر چه اقتضای رای تو است بندگان
 یافت و دانست که توجه فتوی خواهی داد پیش از آنکه تو بعد از این بنا بر غایت است و قضا را برای
 معقزی خواهی رای تو فتوی میدهد و معنی اول اولی است **شعر آخر**
 ترا عطفه عمری چنانکه هلاکش کند کبش نالش عطای کبری را چونکه حل شعر و قوت
 بدانستن بعضی اصطلاحات اهل نجوم است لهذا پیش از شروع در شرح شعر ذکر آنجا میشود
 و ملایم فاعله از اصطلاحات ایشان بپایان میکنیم **اول** درجه طالع عبارتست از جری از
 فلک البروج که بر افق مشرق بوده باشد و مقابل آن و جری است که بر افق مغرب بود و از اسابع و
 غارب گویند و از طالع گرفته بر توالی بروج فلک البروج را بدوازده قسمت کنند و آن دوازده که
 جزو ایشان طالع و غارب است با خانه چهارم و دهم و او را گویند و آنچه در دلی آن است که خانه دوم و
 پنجم و هشتم و یازدهم باشد او را دوازده گویند و آنچه در دلی او تا دوازده است که آن سیم و ششم و نهم
 و دوازدهم باشد او را دوازده گویند **دوم** سهم الساعه جانبست فلک البروج که بعد از

اینجا

اینجا
بعضی
و غیره

در اینجا

اینجا هم در میان اینها هیچ چیز
ندیده نشده است و در اینها هیچ چیز

حد
خارجی

مثلث

کوکب

کوکب

از دجه طالع بر توالی بروج مثل بعد قرارشان نفس بر توالی و جزوا استقبال جزو بستان فلان
 کرد و وقت مقابله بنظر بنان بر که تحت الاصل است و آن جزء باشد **ششم** بدانکه بخان بر
 دوازده کانه را با نوا مختلفه بر کوکب ستاره قسمت کرده اند پس کاه یک برج با دوبرج تمام را کوکب
 دهند و آنرا شانزده آن کوکب گویند و کاه هر یک برج از بروج را پنج قسمت کنند و آن اقسام را بر کوکب
 وقت کنند پس اگر بر یکی باب حصه مساوی کنند هر حصه از آن را و جبهه نکو کیه گویند که با واده
 و اگر هر یکی را بر پنج حصه مختلف کنند و هر حصه را کوکب دهند و در احتداد گویند و حد بینا شد
 مکرر در عصر **چهارم** بدانکه جلا و سد قوس مثلثه آتشی اند و نور و سبيله
 و جبهه مثلثه خاکسند و جزو از بنزله و دلو مثلثه هوا آتشی و سلطان و عقرب جبهه مثلثه آبی اند و
 ارباب مثلثه آتشی بر روز آفتاب و مشتری و زحل است و شب مشتری ارباب آفتاب مقدم دارند و ارباب
 مثلثه خاکساز بر روز زهره و مریخ است و شب مریخ را بر زهره مقدم دارند و ارباب مثلثه هوا
 زحل و عطارد و مشتری و شب عطارد را بر زحل مقدم دارند و ارباب مثلثه آبی بر روز زهره و
 مریخ و مشتری است و شب مریخ را بر زهره مقدم دارند **پنجم** بدانکه هر یک از ستارگان را
 اختصاص بدجه از فلک است که بد درجات دیگر نیست و هر کوکب آن اختصاص بدان قدر
 نیست و آن در جبهه را در جبهه شرف نکو کیه گویند **ششم** دلیل کیه بر دو نوع است یکی
 دلیل جان و دیگری دلیل تن که بقای عمر بر دو است دلیل از اهلایح گویند و آن لغز است و فلان
 بقیه که با نو و دلیل تن را که خدا و هلالج بگو از پنج چیز است اول شمس دوم قمر **سهم** الشما
 تاجرو اجتماع مقدم چهارم سهم الشعاده تاجرو استقبال مقدم پنجم در جبهه طالع پس هر یک
 از اینها را که در وقت اهلایل بودند باشد هلالج است اگر هیچک از اینها در وقت اهلایل بودند یا
 هلالج در جبهه طالع خواهد بود و آنچه مذکور شد که در تلبیل شمس با مقدم میدادند و وقتی
 که تولد بروز باشد و اگر تولد شب باشد بنظر بقیه کنند بعد از آن بقیه و اما که خدا است که بر
 بروج هلالج بقیه بر جبهه هلالج در آنست و سولی باشد بقیه صاحب الخانه باشد یا یکی از شرف و حد
 آن در آن برج باشد یا ارباب مثلثه باشد یا جبهه آن در آن برج باشد **هفتم** کوکب را

در که خدائی عمر شصت عطیه است کبری وسطی و صغری عطیه کبری شصت که پیش از همه است صد
 بیست سال است کبری و فصل که کمتر از همه است پنجاه و هشت سال کبری و عطیه و وسطی طار که
 پیش از همه است می و نه سال و پنجم و عطیه صغری فصل که پیش از همه است سی سال است و نهم که
 کمتر از همه است هشت سال و دیگر کبریات را عطا با ما بین الطرفين است **هشتم** سال شصت
 عبادت است انبکده آفتاب و فلک البروج و این در مدت سیصد و شصت و پنج روز و کبری میشود
 و این کرد را اسقاط میکنند و سال را سیصد و شصت و پنج روز میگردند و مگر در چهار سال یکبار
 که کمر فاد رسال چهارم بگرد و حساب میکنند و سال چهارم را سیصد و شصت و شش روز
 میگردند و این روز را یکپس گویند و سال قمری سیصد و پنجاه و چهار روز است و باز ده جزو از
 سی جزو روز و این کرد در هر سه سال روزی بگردند و سال سیم را سیصد و پنجاه و پنج روز گردند
 و این روز را یکپس گویند اما در سه سال بقلیل از یک روز زیاده باشد و چنانچه در هر سه سال زیاده
 میشود و هرگاه این مقدار از ادانتی بگذرد که معنی شعر است که ترا عطیه عمری باد یعنی ترا عمری عطا شود
 که مبالغه عمر تو کبیر سال عمر کند عطا ی کبری که خدا را یعنی نظر را باینکه مقتضی که روزی باقی عمر سیصد
 میشود پس عمر تو چندان بود که مبالغه که مقتضی آن عطا ی کبری که خدا را ایام کبیر سال آن عمر بگرداند
 و از کبیر سال هرگاه جمع کرده شود عطا ی کبری که خدا را رسد و چون که مقام مقتضی مبالغه
 با بدان یکپس را یکپس سال شمعی حل کنیم و از عطا ی کبری عطا ی کبری نفس از ده کنیم که از ده
 عطا ی کبری پیش است تا مجموع سال عمر صد و هفتاد و پنجاه روز و بیست سال شمعی شود که هر سال

شعر آخر حُرَّتِ تَرْتِیبِ عَقْدِ کَوهرِ کَلَش

در تهمین کرد رشک قدسین را در تهمین اول کتابه از عزیز الوجود **در تهمین** نایاب بودن است
 همچنانکه در تهمین عزیز الوجود نایاب است مراد از کوه کلک خطرات خلاصه آنکه حُرَّتِ برون بر تهمین
 که در شش خط مدوح دارد عزیز الوجود و نایاب کرد رشک برون و در تهمین و اینچه لاله نیرین ظاهر
 و رشک بر خط تو سپردند نه بر دهمین و رشک برون و در تهمین نایاب شده است **شعر آخر**
 ز غامه سپری کامروزش را بر آنکزی بغالی بودت کاند و بود فردا بماند آن شعر و تعریف

و این شعر
 در تهمین

انقحی

انقحی

است و از این دو طریق میتوان مغفرت نمود اول آنکه اسبی که مثل موز کار میرود التماس میکند چون در
 امروز بر آنکیزی پیش از غروب شدن روز تو را بگویی بگوید که فردا در این عالم است یعنی عالم ابد و محصل آنکه
 زمانه سبقت میگیرد و قبل از آنکه زمانه بجز که خود فردا را بیاورد آن اسب بجز که خود بفرزاد میرسد
 قدم آنکه از آن است اگر امروز بر آنکیزی تو را بگویی بگوید که امروز در آن فردا بود یعنی تو را عالم ازل بود
 محصل آنکه داخل در روز گذشته میشود و از این معلوم میشود که سپهر و اسرار از سپهر زمانه است
 بجهت آنکه زمانه بجز که خود بود گذشته و امیر و آن اسب که وجود آنکه در امر و دانسته از روز گذشته
 مؤخر است بجهت اسرعت سپهر آن از زمانه خود را ببرد و گذشته میسر نماند **و فی الحقیقه**
 عزایان بن تغلب عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين صلى الله عليه واله قال يا ابن ابي طالب ان المؤمن عند
 قائله ان محمد بن امان لي ولينا فقد بارزني بالمحاربة وانا اسرع شرا في نصرته اولئك اني وما زدت في شئ انا فاعلمه
 كثر دینی و وفات المؤمن بکرم الموت و اگر مسأله نه الحادیب اقول **قوله** في امان في الدنيا
 بقوله و لينا لا بقوله امان كما قد يتوهم و تقدم به انه من التوسع ثم **في سؤال الان**
 احد هاتان منشا التردد هو عدم العلم بالاربع فهو انما يكون من الجاهل فكيف يستحجانه ذلك
 الى نفسه و انما انما يستغاد منه ان المؤمن بکرم الموت الذي هو لقاء الله سبحانه فليعلم منه ان الله
 سبحانه ابكر لقاء لما روى اصحابنا عن النبي صلى الله عليه واله انه قال لعن لقاء الله ما يحب الله لقاءه
 كره لقاء الله كره لقاءه و ذلك يعني ان المؤمن مؤمن و **الجواب** عن الاول و جواب الاول
 ان في الكلام اخبارا و القدر ما زدت في شئ لو جاز على التردد كثر دینی و وفات المؤمن **الثاني**
 ان الخبر ما اكرمت و احسن من احد الا كرامی و احسن من احد الا كرامی و احسن من احد الا كرامی و احسن من احد الا كرامی
 الانسان في مسأله من بحر من و فعلنا بکرمه و عدمه فمن يغضبه و يعاديه فانه يسيء اليه من غير تردد و قد
 صح ان قبر عن الاكرام و الاحترام بالتردد و عن الادل و الاحتقار بعد من في الكلام استعاذه بمشابهة
الثالث انه قد تظاهرت الاخبار بان الله تعالى يظهر للمؤمن عند احتضاره من اللطف
 الكرامه و البشارة ما يطمح عند كراهة الموت و بوجهه لا انتقال الى جوار الله تعالى فبقوله تعالى ما زدت في شئ
 بهر اعتبار في حصوله فاشبهت هذه المعاملة معاملة من يريد ان يؤلم حبيب لما يتعقبه فضع عظيم كذا

للمرض فهو يشهد في انه كيف يفصل ذلك الالم اليه يوجد عقل تادبه فلا يزال يظهر له ما يرغبه فما
 يتعقبه من اللذة العجبت والراحة العظيمة الى ان يرضى به ويرغب به **والجواب الثالث**
 ان الموت ليس نفس لقاء الله فكراثة من حيث الالم الحاصل منه لا يستلزم كرامة لقاء الله وهذا
 وقد قرر السؤال الثاني هكذا المستفاد من الحديث الاول ان الموت يكره الموت المستفاد من الثاني
 انه يحب لقاء الله ليس من حيث لقاء الله الا الموتى فكيف التوفيق وجوابه ان كرامة الموت غير بوقت
 بوقت فكذلك لقاء الله بهل الاول على الاول الاحتضار وعدم مشاهدته ما عدا الله له من كمال زال
 الزمعة والتم الكثرة والشك على حال الاحتضار ومما يتبعه ما يتبع كرامة لقاء الله على هذا
 انهم لغیر المؤمن فانه يعاين ما يهونه من كره الموت **حديث اخر** روي عن الكاظم عن زياد بن
 وجاعن ابي جعفر عليه السلام قال ما علمتم يقولوا وما لم تعلم يقولوا ان الله اعلم ان الرجل يسرع اليه من القران
 يترفع العبد ما بين السماء والارض **اقول** ان في الحديث كمالين احدهما ان قوله
 الله اعلم يدل على انه يعلم ولكن الله اعلم وهو ما في قوله وما لم تعلموا فانه يعلم ان الله
 بما في ما روى عنه ثم اذا سئل الرجل منكم عما لا يعلم فليقل لا ادرى فلا يهتم به السائل وما يدفع به الرجل
 ان في الحديث الاول خطاب الى من كان من اهل العلم وكان اصل العلم حاصله وان لم يكن له
 بخصوص ما سئل عنه او كان عالما به لكن على وجه لا يحصل الجزم بالانكار به والثاني في خصوص الفصل
 مطم وبعد ذلك نقول ان الاشكال الاول يمكن ان يدفع بوجهين الاول ان يقال الحديث
 الاول لما كان خطابا الى من كان عنده اصل العلم فمضد على السؤال انه عالم في الجملة باعتبار غير متصل
 عنه فيصح قوله انه اعلم اي اصل علمه اشمل واعلم ومتعلقاته اكثر اعتبارا تعلق علمه بجميع معلوماته
 السؤال وخصوص هذه المسئلة التي لا يعلمها السؤال والثاني ان العلم كثيرا ما يطلق على التعميم
 القريب هذا شائع رافع كابق فلان علم الضو ولا يرد ان جميع مسائله خاضعة وعند بل يرد ان له
 تتفاوتها يمكن بسبب من العلم بجميع مسائله ولا يخفى ان من كان اصل العلم حاصله لا يكون
 له التعميم القريب في ادراك الجميع ما سئل عنه فاسئل عنه ولا يمكن عالما به بالفعل ولكن له قوة تربية
 لادراكه فهو عالم بهذا المعنى ولكن الله اعلم لكونه عالما به بالعلم بالفعل وانما الاشكال الثاني يظهر منه

ففي شك
 حكاية

بما ذكره وتوضيحه ان قوله الله اعلم شمر ان المسئول من اهل العلم لان المتعارف صدره من العلماء
 الذين لم يحصل لهم جرم بمضمون ما يسئلون عنه وليس الجاهل كل فلا يجوز صدق عنه بخلاف العالم وانه
 افضل التفضل بقضاي ان يكون للمتكلم بقول الله اعلم علم والجاهل لا علم له اصلا بخلاف العالم فان
 عنده اصل العلم وهذا وقوفه في الحديث الاول بحرفها بالحاء المهملة اى بغيرها وفي الصحاح تحريف الشئ
 تغيره وفي بعض نسخ الكافي وتجزؤها بالحاء المعجمة والراء المشددة اى بقطعها وبنه تنبيهه على انه لا يجوز
 تفسير القرآن وتاويله بمجرد الراى والفكر فبكد صفة لمفعول مطلق محذوف اى بحرفها تحريفها بعد
 ما بين والقاهر سقوط الهم عن قوله ما بين من فلم التسخ ويمكن ان توجه الوجود في التسخ بان الابعاد
 اليتية بين السماء والارض متفاوتة بحسب تضارب الارض بالبحال والوفاة فالغنى تحريفها كالبعد ما بين
 السماء والارض من تلك الابعاد المختلفة او نقول ان المراد جنس السماء والارض والابعاد بين
 مطلق السماء والارض متفاوتة فالبعد بين الارض الاولى والسماء الدنيا اقل منه بينهما وبين السماء
 الثانية وهكذا فالمراد تحريفها كالبعد ما بين الارض ومطلق السماء وقوله في الحديث الثاني فلا يميز الله
 مناه ان الجاهل يجب ان يقول لا ادى ولا يقول الله اعلم او يكتفونهم لتألف حقيقة البس في فان
 السكوت وقول الله اعلم شمر ان المسئول من اهل العلم فاذا صدر الحاصل حصل الشك للساأل فان عند
 علما وقد يتبر الامر الشك الى الظن والاعتقاد فيمن السائل وغيره فيكون ذلك سببا لسؤال الناس منه
 فيجبر على الجواب بما لا يعلم **في شمر** لان يتجلى في وصف كيع يارد كان قانون
 امكن من ملايه لشمز تميزا نواعا من الحلال وفيه اشكال فان كان من شهور الشتاء وتموز من شهور الصيف
 فكيف او جبال هذا قانون بعض ملايه لشمز تميزا بوزة الربيع وتوجهه بجوى الاول ان سيرة
 الهدية الى تموز هي الربيع فاجب من الهدية من كان في الربيع الى تموز بوزة ما تم منه وهو الربيع فشا
 ان الربيع لما كان واسطة بين كانون وتموز فكانت هولا مال للهدية وموصلها من الهدى الى المكالمه
 فبسبب حمله الهدية اكتسب بوزة منها والثالث انه اشتدت بوزة الربيع حتى كان قانون في جنبه
 غار عن ملايه البرودة وحلها مكانه امك لباس الى تموز وتلبس لباس عذرة بالنظر اليه والربيع ان
 كانون مع انه بعيد من تموز لكون الربيع واسطة اثره ودفق في تموز فلان يوتر فيها ملايه فوارى في

شمز

عن امیر المؤمنین علیه السلام انه قال علنی رسول الله صلى الله عليه وآله عليه السلام
على الاشكال ظاهر انما هو في العبارة الاخيرة والمعنى ان رسول الله صلى الله عليه وآله عليه السلام اعلم اني علمته اي
عرضت عليه ما علمته حتى علم اني علمته ما علمته اي لا شعور منسوق الى امير المؤمنين
اشرب الى بكم بكم بكم بكم عوضا ترضون عنا عن بكم فقالوا جميعا بالاشارة والرضا
عوضا ان الله في البكم بدانکه بکم اول بضم باو سکون کاف وجریم است جمع بکم بمضه کاف
وبکم ثانی بکسر آء حرف جر وضم کاف وجریم شده است بکم ثالث بکسر آء حرف جر وضم کاف وکون
هم است بکم رابع بفتح باء وکاف ودر رفع هم بمضه ککی است بکم خامس بکسر آء حرف جر وفتح کاف و سکون
هم از برای استفهام است یعنی چند و در بیان بکم ثانی وبکم ثالث حرف ندا با موصول مقدّمه
و معنی شعر است که اشاره کرده هم بمضه ککی است بکم ثانی خود که ای کسانیکه بشما ککی است
چند و اضمحش و بدل از ناد و عوض ککی پس یکی با اشاره در ضامند گفتند که بوی است در عوض که
سلاویه و نبات در ککی است کتب علی علیه السلام المعویه غرک غرک ضا
قصار وذلک ذلک فاحش ضلک فعلک توندک بهک فکتب معویه فی الجواب علی طر
غلی قدری بدانکه در قول امیر المؤمنین علیه السلام غرک بفتح غین معویه و تشدید آء همله است که
فعل ماضی از غر و راست بعد از آن غرک بفتح غین همله و تشدید آء معویه مصدر فعل ماضی از
غرات فاعل غرک و مضارع بفتح فاء حرف عطف است و ضا از افعال ناقصه است بعد از آن قضا
بضم قاف و فتح صاد همله معنی نهان است و ذلک اسم اشاره است بعد از آن ذلک بضم ذال
معویه و تشدید آء ماضی از ذلک است فاحش بخاء معویه فاء از برای تفریع و اخص فعل امر از خسته
بمعنی ترسید و بعد از آن فاحش بخاء همله اسم فاعل از غش است و مضارع اخص است و ضلک
بکسر فاء و سکون غین و کسر لام بمعنی عمل است بعد از آن ضلک بفتح فاء حرف عطف و فتح غین همله
و تشدید آء است مواصل فعلک بوده است و تحک ضلک ضارع از هک هک است بعد از آن
هک بکسر تاء تخانه واحد حرف جر و ضم هاء است و هک مصدر است و در قول معویه علی
بفتح غین همله فعل ماضی از علو است و قدر بفتح قاف بمعنی مرتبه است و علی بفتح غین معویه مصدر

حکایت
امیر المؤمنین علیه السلام

معویه بن وهب
عن امیر المؤمنین علیه السلام

غلی غلی است یعنی خوشبخت و قد بکتران و سکون دال بر معنی دین است و معنی قول حضرت
نستکه مغر و ساخته است ترا غرت و دوز و دنیای تو سرگردم منتهای فائد این سرگردانست
و خواری تو در آخرت بی ترس از بدبختی حاصل خود که شاید راهی هدایت یابی و معنی قول مغر

اَنْتَ كَرَامًا وَرَاسَةً مِنْ قَدَرٍ وَجُودٍ دَلِيلٍ مِنْ بَعْضِ حُجَّتِ الْاَعْمَامِ نُوْدٍ مِنْ نَسَبِ الْعِجَمِ
مُتَابِعِي عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَعْضُهُمْ فَكْبَرُ

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لَوْلَا نِعْمَةُ عِيسَى عَظَمَاءُ اللَّهِ لَكُنْتُ عَلَى دِينِهِ

أقول هذا الحديث يمكن حله بوجوه الأول ان يقال ان المضاف محذوف والتقدير لو لا انتم لانه

عيسى عن طاعة الله لكت على دينه وذلك لانه لا ينسخ دينه الا الصلوة من الصلوة ومنها فخر

استدیند و ترکم نواہیں ہند و خروم عن طاعة الله بما ازل علیٰ نہم فی حق احدی و الله اعلم

انه لولا اعتراض امه عيسى ع طائفة لثمة ورفضهم لما اوفى بعلمه علما انهم دون غفلة علمه من كل

ان يكون المراد بقر النضاري والقائلين بالوجه عند علمه وتوجهه انه زعم ان عند الله

[illegible]

عليه من طاعة الله وكان يصعد لكن في كل سنة حتى ان النصارى يقولون ان عبد الماء اقام

پسے اس سلسلہ کے لئے وہاں بھید نہ ہو کہ جس کی انصاری پھر ان بان بھلی اطلاع اور بعضہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَوْ صَاحِبُهُ مَعَ هَٰؤُلَاءِ لَمَّا تَلَقَّيْنَاهُ مَا نَزَّحَ عَنَّا الْوَطَنَ الْبُغْدَادَ فَقَالَ

جاءوا عجباً من عملك من نشر عبادة عيسى مع انه كان كذا وكذا فقال عن كان معبوده لو كان

عيسى لما كثر دعوى الخ الثالث ان يكون المراد بقوله عيسى عن طاعة الله عدم وصوله مرتبة

وَقَدْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ كَانَ عَرَضَ غَاوِبًا وَجَبَّ بَادِيَةً مَرْتَبَةً مَحْدُومَةً عَنِ مَرْتَبَةٍ وَلَيْسَ التَّوَهُُّدُ مِنْهُمْ تَحْقِيقًا

مراد انہ کو لا تتر لمترتبہ عنہ عن مرتبہ لماکان دینی ماسخ الذنبہ وکتب طالعہ لان دین الاعلیٰ

يُنْفِخُ بَيْنَ الْأَسْفَلِ هَذَا وَقَدْ رَوَى الْكُتُبُ عَلَى دِينِهِ عَلَى مَا تَصِحُّ مِنَ التَّوَحُّجَاتِ هُوَ الْأَوَّلُ الْأَخِيرُ

من الثاني كالأبغض **شعر فارسی** خورشید در پناه تو باد افراسال

المزمار ماه و محو صدق اندوز و نوزی و شاعت و ناعت و از سال اگر کسی رسد که بنابر

مکتبہ

شعرا

شافایا بنو عمرو بن اذخر

عمر افکے

عمر آنکه که دعا از جهت آن شده چند سال متعارف خواهد بود جواب گوئیم صد هزار هزار هزار هزار سال
سال بهشت آنکه چونکه ساعتی هزار روز متعارف است و روزی هزار ساعت پس روزی هزار هزار سال بشود
و چونکه ماهی صد هزار روز است پس ماهی صد هزار هزار هزار سال خواهد شد و چونکه سالی هزار ماه است
پس سالی هزار صد هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار هزار هزار و چونکه عمر او هزار
سال خواسته است پس مجموع عمر هزار صد هزار هزار هزار سال خواهد شد یعنی صد هزار هزار

حکایت

هزار هزار هزار و هو المطلوب **رومی** **بغض الخیار** اصنع للآخرق و فی بعضها
تقین صانعا للآخرق اصنع هنا بغير ارشاد اکرم واحسن والآخرق! قل یما یجیب ان یکلم من لا
یحسن التفریق فی الامور و من لم یکن فی بد صفة ینکسب فی الخیر الاول ارشاد للآخرق الی الخیر و
اکرم واحسن البصر و معنی الخیر الثاني یعنی ان یبصر من برشد للآخرق الی ما ینبغی له و من یکرم البصر
برشده بکبریه بالاستقلال الخیر و صلاحه **شعر فارسی** شمع ثلاثه طلبید

شیخ فاضل

و ثلثین لایش برید و جبریه ان کرد که ممکن نشود شمع در لغت عرب یعنی بواست ثلاث سه است
و از ترکیب آنها بوسه حاصل میشود و ثلثین در لغت عرب یک است و لا یعنی نه است از ترکیب آنها
سپنهم میرسد و بدینچون بلفظ عربی نقل شود اب خواهد بود و وجه بقیه روایت از ترکیب
اول فارسی ثانی بر و پیدا میشود محصل معنی آنکه بوسه طلبیدم از سه بارش با بر و بیان کرد که این
ممکن نمیشود **قال الله سبحانه** فی سورة النحل اقم الخلق کما یخلق اولاد
تذکره و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الله لفتور رحیم و الله یعلم ما تبشرون و الباطنون
والذین یدعون من دون الله لایخلقون شئنا و هم یخلقون اموات غیر اعیان و ما تبشرون
ایان یبعثون و فیما سئله **الاول** ان من یخصه بذوی العقول نکف حیوانا

و فیما سئله

مع ان المراد بها الاصنام **الثانی** ان هذا الزام للذین عبدا الاصنام و سموها المافقه
جعلوا غیر الخالق مثل الخالق نکان ظاهرا مقتضبا لان بقا فی الخلق کما یخلق **الثالث**
ان تعدوا الاصنام بمعنی واحد یکون المعنی وان تعدوا نعمة الله لا تعدوها و هو مثل ان یقن
تزیل لا تبصره **الرباع** انک کف غیر عن الاصنام بالذو والنون فقبل یخلقون مع ان الجمع

بها من خواص يعقل الخامس ما فائدة قوله سبحانه غير اجزاء بعد قوله ثم اموات
والجواب عن الاول انه تعالى خاطبهم على رتبة معتقدتهم فانهم سموها الله
 بعد ما فاعروها تجري اولى العلم فان قيل ان كان معتقدتهم باطلا فالحكمة تقتضي ان ينزعوا عنه
 ويردعو لا ان يبقوا على معتقدتهم فيؤمن ان معتقدتهم حق وصول قلنا الغرض من الخطاب لانهم لم
 خاطبهم على غير ما هم عليه بخلاف معتقدتهم لم يفهموا وظنوا ان المراد غير الاصنام من الجداد وعلو يمكن
 ان يجاب عن اسأل السؤال بان سبغ استعمال من فيها لا يعقل لانه قرن بين يعقل فقل عليه حكمة وجر
 فيه امر **وعن الثاني** انهم سوا بين الاصنام وخالقها وخالقها سبحانه شبيهتها بالله
 وعبادتها كعبادته فقد سوا بين خالقها وبينها فصيح الانكار بتقدم انبائها كان وانما قدم في الانكار
 ذكر الخالق اما الالة الاشرى لانه هو المقصود الاصل من هذا الكلام تعظيما واحلا وتزجها سبحانه
 سوا بينه وبينها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولان الاوليات الثاني نفي الوجود اشرى بعد
وعن الثالث ان العبد غير الاجزاء قال الرمنخري لا تطبقوا عدلها وبلوغ اخرها ولو
 سلمنا العينية قلنا ان نقول ان فيها ضارا وتقديره وان تريدوا عدلتم الله لا تعدلها ونظير قوله
 تعالى اذ انتم الى الصلوة فاعجلوا الى اذ انتم الى القيام **وعن الرابع** بمنزلة قلنا في الجواب
 عن الاول **وعن الخامس** ان فائدة قوله تعالى غير اجزاء انها لا يعقب موافاة ولبست
 كالنطف والبض والاحياء البتة وذلك ابلغ في موافاة فكانه قبل اموات في الحال غير اجزاء في المال
 او نقول انه قال غير اجزاء ليعلم انه اراد انها اموات في الحال لانها استوت كما في قوله تعالى انك ميت
 وانهم متون **قال الله تعالى** في سورة ابراهيم واما ذكر من كل ما سئلوه وان تعد
 بعتر الله لا تحصوها وفي هذه الالة سوال وهو انه كيف اتدد لفظ الكلام ان سبحانه لم يبتكل ما
 سألناه ولا بعضا من كل فرد فما سألناه فان اجيب بان المنع وانما كم بعضا من جميع ما سئلوه لامن
 كل فرد قلنا فيه انه لا يحسن ذلك في مقام الاستبان بالنعم التي لا تعد ولا تحصى وانه لا يتلبس
 قوله تعالى بعد وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان ظاهروا كثرة النعم من الانصاف المتكررة والا
 المتوعدة ويمكن ان يقال اذا كان بعض الذي اعطانا هو الاكثر من جميع ما سئلناه وهو المستلج الا تقع

ربنا

لثاني امرنا شأنا ومعاداة بالنسبة الى البعض الذي يعطى وهو الاقل الذي منعه عن المصلحة البتة
 لم يحسن الامتنان به ولا يكون مناسباً لما بعد وقد جاب اخر عن اصل السؤال وهو انه يجوز ان يكون
 قد اعطى جميع السائلين بعضاً من كل فرد مما سئلهم جميعهم وبعد المقدار يصلح الاخبار في لا يتوان ان يعطى
 كل واحد من السائلين بعضاً من كل فرد مما سئلهم ففتح ان يعطى جميع الناس من كل ما سئلوه لكن
 واعى المصلحة والحكمة فاعطى كل واحد واحد ما هو الاصلح والافضل **قال الله تعالى**
فِي سُوْرَةِ النُّحْلِ وَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُم رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْاَرْضِ وَلَا يَسْتَبِيْعُوْنَ
وَفِيْ هٰذَا الْاَيَةِ سَوَآلٌ اَن اَمْرًا اَمْ اَمْرًا مِّنْ اَمْرٍ مِّنْ اَمْرٍ مِّنْ اَمْرٍ مِّنْ اَمْرٍ مِّنْ اَمْرٍ
 انه افرد نظراً للفظه ما وجميع نظراً الى معناها ونظراً في قوله تعالى **وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ اَمْوَالِكُمْ**
الْاَنْعَامَ مَا تَرْكَبُوْنَ لِيَتَّسِعَ عَلَيْكُمْ يَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ فافرد القمير نظراً الى لفظها وجميع القمير نظراً الى معناها
 وثانيهما انه ما فائدة في استطاعة الرزق بعد في ملكه فان المعنى واحد لان فعل الملك هو في
 الاستطاعة والجوار انه ليس في الاستطاعة ضمير مفعول هو الرزق بل الاستطاعة منفعة عنهم
 مطلقاً والمعنى لا يملكون ان يبرزوا ولا استطاعة لهم اصداً لافي الرزق ولا في غيره ويمكن الجواب
 بيقوم بان لو قدر فيه ضمير مفعول على معنى ولا يستطيعونه كان مضياً اليه على اعتبار كون الرزق
 اسماً للعين لان الانسان يجوز ان لا يملك الشيء ولكنه يستطيع ان يملكه لوجوب الاملية والقدرة
 على اكتساب ملك بخلاف هؤلاء فانهم لا يملكون ولا يستطيعون ان يملكو **قال الله تعالى**
قُلْ اَدْعُوا الَّذِيْنَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَسْتَبِيْعُوْنَ كُفْرًا لَّكُمْ عَنْكُمْ وَلَا تَحْمِلُوْا فِيْهَا سَوَآلَ
 نظراً لتقدير في سابقها وهو انهم اذا لم يستطيعوا كشف الضر لا يستطيعون تحويله لان تحويل
 الضر من محل واحد الى اخر وكشف الضر من محل واحد الى اخر وكشف الضر من محل واحد الى اخر وكشف الضر من محل واحد الى اخر
 فكيف يقدّر على الازالة مع اثبات وجوب ان المراد من التحويل انهم من تحويل الضر وغيره ولهذا
 بقول ولا تحويلهم مع القمير **قال الله سبحانه** فماذا هو البقي لما ما كتبت وعلمها
 ما كتبت وفيه سؤال وهو انه من اين دل على ان الاول في الخبر فارقي باللام والثاني في الشراحي
 بعلمه فاجب عنه بان علم من قوله كتب اكتسب في الاول الخبر الثاني الشراحي فانه كثير اما يستعمل

انفعالي

الربيع

انصا

الاول في التوراة الثاني في انجيل قال الله تعالى ومن كتب كتابا او يؤمن بالله تعالى ومن يقرئ حسنة والاقراء
 الا كتابا احد واجب انهم انما علموا العلم وعلى ولولا انهم لم يعرفوا لاشرفا لادم للنعيم وعلى القصور
 واعترض عليه استعمال الاول في القصور والثاني في النعم قال الله سبحانه ان احسنهم احسن
 لا تفكروا ان اسام علمها وقال سبحانه اولئك هم اللغاة ولهم سوء الدار وقال الله سبحانه اولئك
 هم صلات من ديم ورحمة اقول يمكن ان يكون اللام وعلى عند الاطلاق يقتضيان
 ذلك كما في هذه الامة واما عند الاقراء فيقرئون فكل منما يستعمل في كل من النعم والضرر كما ذكر نحو
 الحنة والنبسة او الحسن والسوء وهذا على ذلك قولهم الذمهم يومان يوم لك ويوم عليك
 وقولهم فلان يثمد لك وفلان يثمد عليك وقول الرجل ان ينظر هذا تجر عليك لالك
 وقول الشاعر يوم علينا ويوم لنا ويوم نناد ويوم نسر الى غير ذلك **شعر الانوار**
 هوس تولى ذو صل مقلوب هوس تولى في حجاب بعضي هوس تولى به على ان وصل مبتد
 بد شوار شد وراستهای او بکجه فابدل شد وهر تمشی از هجر که هرگز از برای بکری وجود
 بناید و نخواهد آمد بطالع من انبرای من واجب کشته وانش منقلب نمیشود و نخواهد شد
شعر اخر تیزی تیش برد کرمی آتش بین نوع چه جنس از عرض فقر جو
 جوهر شکست عرض موجود است قائم موجودی بکری چون سزی و کرمی و امثال آنها جوهر
 موجود است قائم بذات چون آب و آتش و غیرها و این بدست مقام تعب گفته شده و معنی بدست که
 تیزی تیش کرمی حد آتش را برد و بین چگونه نوعی از عرض که تیزی است چگونه جوهری با
 شکست است که آتش است یعنی نوع جنس محلی از عرض که آن حدت و تیزی جوهری عظیم
 که آن آتش است شکسته و بالجملة شمشیر او بیست تیزی و برندی که دارد آتش را مغلوب
 خود کرده پس تیزی تیغ او که نوعی است از جنس تیزی که از اجناس اعراض است آتش را که از
 جواهر است پس بدست کرمی او مغلوب شکسته ساخت و بعضی گفته اند که کرمی آتش نیز از اعراض
 پس شکستن آن باعث شکستن جوهر نمیشود پس باید داد از کرمی آتش و واجب و در وقت آن باشد و تخفی

شعر الانوار
 هوس تولى

مر

نماند که درایع و رونق نیز از اغراض است و لکن جواب شبهه آنست که مطلوب از آتش گرمی آتش نیست
هرگاه گرمی آن شکسته باشد آتش نیز مغلوب شکسته خواهد شد و اگر مراد رواج هم باشد باز
صحیح است بجهت آنکه شکستن رواج شی باعث شکستن و مغلوب شدن آن شی است

ایضا

شعر آخری آب سگند و بنور درخشش و چند آنکه رفت در ظلمات مصاف گوهر
اکبر شکست آورده اند که چون اسکندر بظلمات رفت در اینجا از ستم ستوران لشکر کشید
بر خاسته مشایر بصدای ستم ستور که در دستگستان رانند و حقیقت آنرا از اسکندر سؤال
کردند در جواب گفت که این صد از جنزیت است که هر که بر دار پشیمان خواهد بود و هر که بر نیت
پشیمان خواهد بود جمعی اند که از آن برداشته و چون از ظلمات بیرون رفتند و مشاهده
کردند جوهر عقیق قیمتی بود که آنکه برداشته بودند تا سف خو بردند که چرا بیشتر بر نیت نشسته

ایضا

و پشیمانی دیگران ظاهر است مراد از که هر چه در این مقام سرهای خون الود دشمنان است بیدار
معتقدات معنی شعر واضح است **شعر آخری** روزی خوردن و شادی
نشاط طریقت ناف هفت است اگر غره ماه رجب است بدانکه در زمان تدبیر متعارف
بوده که در هر سه شنبه ملوک جشن میگردانند و جمعی خوردن و عشرت مشغول میشدند
در آن سال که حکیم ابن قسطله گفته غره ماه رجب بحسب اتفاق سه شنبه بوده شاه اراده داشت
که در آن سه شنبه بواسطه تعظیم ماه رجب جشن نکند و مجلس بنیاد از آنوری خطاب بشاه
کرده میگفت بد که اگر چه غره ماه رجب است اما روز نیست که ناف هفت است یعنی در وسط حقیقه

ایضا

او است و از قدیم الامام ملوک این روز را بعشرت گذرانیدند **شعر آخری**
آن ابروست کشت که خاشاک سبیل او تارنج عهد آذ و زینبان و بختن است بدانکه مقررات
که هرگاه امر عظمی در میان قومی واقع شود خواه نیک و خواه بد و روز وقوع آن واقع را بیدار
تارنج عهد خود سازند و معنی شعر آنست که تارنج عهد چنان ابروست کشت و وجود و فیض و احسان که تا
سبیل آن فیض جو دهای عمل و بی اعتباران چنان عمل و عظیم است که سه ماه آذ و زینبان و بختن
با وجود کثرت فیض آنما آن خاشاک را عمل و دافعه تارنج عهد خود ساختند بدانکه مراد از تارنج

انجاء

انجاء

انجاء

عقد بودن مقدم بودن است بجهت آنکه تاریخ عقد هر چه می باشد بر آن جز است شعر را بگویند
 تازه نیست بلکه مقدم بر خود این سه ماه است با وجود اینکه این سه ماه از ابتدای تاریخ عالم تا حال
 بوده اند **شعر آخری** ختم را گوهر چه خواهی کن کرد در تزیینت ملک این خبر دانم
 خداوند اگر دانی کل شاه شاهان یعنی کوفسندگان در میان عربی است که کل شاه و بر خاندانها
 سناط یعنی هر کوفسنگ را از دنا باشد که بنای خود معلق سازند و مراد است که هر کس که از دنا باشد
 که بکناه خود گرفتار شود و معنی شعر آنست که با ختم بگوهر چه خواهد بکند که او بد جای او باد
 رایج خواهد شد و بد بگری و توان نقد میدانی که انتقام غاصی را هم از او باید کشید و غیر اینست
 جای او بنیاد گرفت و میتوان که کل شاه اشاره مثلی بکشد که در میان عربی شهرور است
 و آن اینست که کل شاه و ترغی و تحلیها یعنی هر کوفسنگ در جای خود میخورد و مثلاً آنست که هر کس
 زبانه از حد خود بنماید از پیش بر دین معنی شعر آن میشود که ختم را بگوهر چه خواهد بکند هر
 دست پائی که میتواند بزند و بزند و توازن تشویش مکن بجهت آنکه میدانی که هر کس زبانه از حد
 خود را از پیش نمیدارد و ملک تواند تصرف خود **شعر آخری** تا بنشیند
 ابر از کمر اشکم بخلاف آن چو زن است زن بقیع زاده می و سکون نون با کاف فارسی شغل
 ماه و املاک است بجهت آنکه از سر خشیه تبر و غبار الود شده اشکم برخلاف نام مثل شمع ماه و املاک
 روشن است **شعر آخری** چون حرف لغز است ایجد که سخن در راستی چو حرف
 نخستین ایجرات مراد از حرف ابر ایجد سخن است عین بجانب جمل مراد است و چون که عدد
 نامی فوق هزار نیست بلکه مافوق از اهر اضافه بان گویند و بسیار باشد که از نامی در کمال هزار بسیار
 کنند با دمی شبیه آن نمایند پس معنی شعر آنست که مدوح در کمال و نهایت مثل حرف ابر ایجد است
 که عین است و علامت هزار است در وقت سخن گفتن و در راستی مثل حرف ذال است که الف باشد
 و در نیست که مراد از حرف ابر ایجد ذال باشد بجهت در وقت تکلم مواضع است میتوان شد که از حرف
 نخستین ایجد الف خواسته شود و نه باعتبار صوره بلکه باعتبار عده بکه الف از برای آن موضوع است
 تا محصل معنی مصرع ثانی آن شود که در راستی بگویم بکدام و بی شریک است هر ثانی ندارد

لَا تُفْهِمُ

شعر آخر بی جنب خضر چو عقد ابدت گذشت بی لب از بکر

مکیدن سرانجام گرفت ابدی جمع ابدی و ابد یک دفعه هر معنی نعمت است و بدانکه بجزیه
و سبب است که چون طفل متولد شود و انگشت خضر دست چپ را گرفتند مثل کبک که چیزی
بشمارد و انگشت انعام را بر دهان گیرد و میبکشد تا آغاز کند و بدانکه در علم عقود مقرر است که
از اصابع خضر بری خضر و بنصر و وسطی از آله الوتند و از این جهت بسیاری از شعرا حکام را
در کثرت معدود گویند فلان از دست چپ تدا شمار کرد و بدانکه کلمه بی در مصرع اول معروف
متفاوت نیست بلکه در این نمودن آن مخصوص قدما است و معنی شعر آنست که جنب یعنی طفل چون
از مادر متولد شد و از تنگنای عدم قدم بچرای وجود نهاد با وجود عدم او را و شعور
چیز که مرتبه الوفا است از جهت عقد یعنی گرفتن حساب نعمتهای تو گذشت یک خود پس بعد

انجا

از آن لبان از جهت مکیدن سرانجام را گرفت و شروع میبکشد و بعضی که از علم عقود اطلاع
نداشته اند این شعر را بخوبی دیگر معنی کرده اند که مراد شاعر آن نیست **شعر آخر**

نشان کز افق صبح شود عوطفه خورد و در زمین ظل زین کان ابد میگذشت و این شعر در
در وصف لشکر عورت است و مخفی نماید که در علم هفت ثابت است که زمین را غلظت میبرد
تا فلان دهن و داس و مخروط و فلان نمر است نقطه سران هفت و مقابل آفتاب اگر آفتاب در تحت
الارض است آن در فوق الارض است بان سبب شیب حادث میشود و بالعکس معنی شعر آنست که اگر
تغهای آن لشکر افق و صبح از اینجا طلوع کند از کثرت و شنی آنها ظل زمین که همیشه میگذشت
و بر طرف نمیشود برین فرد و در دوشب و عالم نماند و مانند خورشید نیست که نشان که از
طلوع آن باز در جهت مقابل شب موجود است بلکه از محایب تغهای ایشان شب عالم فراز شود

انجا

در غنای آن فرد و در دوازده عالم بر طرف شود و ممکن است کان ابد میگذشت و صف تغهای آن باشد
و تا معنی مثل صورت محال است **شعر آخر** هر که از درد در کردن

ذکر مقصد میرود با سخن در سپهر این صرح نمر میرود با حدیثان بخشی جز کر بد بود
مجوی خاتونان بر این خبره مرقد میرود با دران حور انبیا که شرعی میکند که وضع که غلط

کتاب در بیان معانی و احوال
در بیان معانی و احوال

گاه امر میبرد با هر کوبیدهی در کل ایشان بر دوام از تحریک مایل تحریک مجدد میبرد
 بغیر صاد مملعه یعنی قصار است و همواره و بلند و مراد از آن در اینجا فلان است و مراد از
 محقق چهره و دوا خورشید است و مرقد معنی خوابگاه است و مراد از خور از آنجاست که ماه است
 و نضج یعنی صنعت نمودن و برآستان است و تحریک حرکت فرمایند و مراد در اینجا فلان الا که
 که تحریک کل افلاک است بطبیعت هر فلکی و معنی شعر آنست که هر که سوال کند از مقصد و
 کرد و باعث سیر آن باز سیر این فلان باز خورشید که از ابتداء افرینش در بر خوابگاه بود که
 آسمان است حرکت میکند از آنکه گاهی از تصنیف که دارد مخطط است یعنی نیم آن بی نور است و نیم آن
 نورانی و گاهی امر است یعنی جمیع چهره آن ضلالت و هیچ سایه در رخاوه آن نیست چنانچه در
 شب چهاردم با سوال کند که چرا همیشه در جمیع افلاک از تحریک که فلان اعظم است بطبیعت
 آنها مایل تحریک تا و است در هر لحظه بخیر حرکت میکند و بوضع خاصی جواب جمیع سوالها است
 که زمان علامه الدین محمد است و حرکت افلاک و سیارات بلکه وجود ایشان بر این نظم و نسق ملک
 او و طفل امام او است **شعر آخر** شهر کردن چو عکس شهر در آب
 پیش شهر علم نشان باشد نشان همگی سر نگون است بدانکه تجربه شاهد است که هرگاه شهر
 و اشال آن عاجز و مغلوب شوند اظهار بحر ایشان باین نحو است که پشت بر زمین گذاشته شکر
 بالا کند بر معنی شعر آنست که شهر علم مدوح که بر شهر فلان که برج است غالب شده است آن
 بواسطه اظهار بحر نشان شده چنانکه شهر در آب است چنانچه آب صورت ایشان را نقیض
 واقع نمینماید اگر چیزی است ایشان را باشد نگون و نشان و انما پذیر و بر عکس **شعر**
 و استعجب من جمیع و صحنه فیه اتما سقم العجب اقول المتعارف بین الشعر املا
 هذا المعنی کقول الآخر تعجب من سقم صحنه العجب و لیکن التوجیه بوجهی احدی
 بكون المراد ان صحنه فیه کثره و غلبه الشعر الجاهل فی عدم الشعور فلا یحجب من صحنه بدیهه لانه
 لا شعور له حتی انما من الحقیقه فضاوت سبب السقم و اما العجب من السقم فانه اتما یحصل له
 شعور و حزن و اما لکل و ثانیها ان بكون المراد ان الحقیقه سازگار با غذا و البلید و الروح و فلک

انفک
 اوله
 کلامه و کتب
 و کتب

شعر

سؤال غفاري

يقضي الصلوة فلا يقبض من العجب ان يكون في من التعم اذ مع الغذاء الصالح ينبغي التقبض فيه
 لا الصلوة **سؤال** ان قبل قد وقع الاجماع على ان محمد صلى الله عليه واله افضل
 ابراهيم عليهما السلام والمو قد ورد في الادعية السؤال عن الله سبحانه ان جعل عليا محمدا والمحمد
 صلى الله عليه واله فكانت الخططة عن منزلهم **والجواب** انه ليس المراد ان يكون
 صلوة على محمد واله كصلوة على ابراهيم واله بل المراد السؤال عنه سبحانه ان يفعل بمحمد واله الصلوة
 لهم في العظم والجلال كما فعل بابراهيم واله ما استحق من ذلك فالسؤال يقتضي التبريز الشئ
 لهم منه تعالى وان كان افضل بما استحقه ابراهيم واله ولهذا نظير من الكلام في المعارف هو ان
 يقول القائل ان كسي عبك فيما مضى الدهر واحسن اليه اكر ذلك الان كما كوت عبدك واحسن
 اليه كما احسنت اليك من قبل فانه لا يريد مسئلة الخاق الولد بربته العبد في الاكرام ولا التثنية
 بينهما فيما به الكوة والاحسان وما ناله في القدر بل يريد به الجمع بينهما في الفعلية والوجود وان ولا
 استاجر اننا نادرهم اعطاء آباءه عنده فانه من عمله ثم عمل للمجر من بعد عملا بنا في ليرة عشرة ودام
 بفتح ان بقى لمعند فراغ الانسان من العمل اعطاه الانسان اجره كما اعطيت فلانا اجره ويقول الاجير
 نفسه وانما جري كما وفت اجرك بالاس اجره ولا يقصد بذلك التفضل بين الاجرين في قدرهما
 ولا السؤال في الخاق الثاني بربته الاول على وجه الخطه عن منزلته والتفضل له فحقه فكذلك القول
 في مسئلتنا الله سبحانه الصلوة على محمد واله كما صلى على ابراهيم واله **سؤال** لما روي
 يوسف النمام قال بعقوب عليه السلام وكذلك يجيبك وبك وبعلبك من تاويل الاحاديث فيهم
 نعتة عليك وعلى اليعقوب كما اتمها على ابونك وقوله هذا يدل على انه علم كونه يوسف نبيا
 وذلك بنافي قوله بعد ذلك لاخوته خلفان باكله الذئب انتم عنه غافلون من وجهين احدهما
 انه قد علم كونه نبيا فلا يجوز ان ياكله الذئب لان لحوم الانبياء محرمة على الوحش وثانيهما انه قد علم
 انه يجيبه وبه ويعلم من تاويل الاحاديث اكل الذئب آباء يمنع عن ذلك **والجواب**
 ان قول بعقوب كذلك يجيبك الخ تاويل النمام يوسف وقبر لرواه وكان بعقوب شيخ باول
 رفاة على حكم رفاة البشر التي منها نفع ومنها بطل ويكون التاويل لها شرا بالشيء وما كان قطعا
 بينها

سؤال غفاري

که و سبب آمدن آنست که ممکن است که سر عین اطاعت ایشان را در قبول قافیه بودن بکنند یعنی سر عین قافیه بکشد بکشد و ممکن است که سر نون ایشان را عصیان کند یعنی نتواند شد که قافیه بکشد بکشد واقع شوند و اینهم در همان شعر ثانی است خلاصه معنی دو شعر این صاحب که جواب دو شعر اول است بیان سر عین مطیع و سر نون غاصی را میکند آنست که غن و بک و د و صاحب حروفی هستند که آن حروف در روی بعضی قافیه اطاعت میکنند آن حروف عینهای ایشان است یعنی عین الفعل ایشان که ذال باشد که اصل اینها غن و و بک و د و است بعد از ان لام الفعل عین الفعل اینها بک قافیه واقع میشوند هم در حالت بفعی هم در حالت مضی هم در حالت جری و ذوات و حوت لفظ نون سر نونی هستند که عصیان میکنند شعر را در قافیه واقع شدن اما نون بودن لفظ نون و حوت ظاهر است اما نون بودن ذوات پس بنا بر آنست که بعضی از مفسرین مانند قاضی بیضاوی و غیر آن نون در قول خدا می تعالی ن وَالْقَلَمَ وَمَا يَسْطُرُونَ را بذوات تفسیر کرده اند اما در بک قافیه واقع شدن اینها ظاهر است از اینجا معلوم شد که شاعر اول از عین عین الفعل را اراده کرده و از نون را و آنچه معنی نون باشد خواسته

حکایت

من لم يقل إلا رابع الخلفاء الأربعة فلعمنة الله عليه المراء بالخلفاء الثلاثة الذين يكونون عليا وعليهم هو آدم وذاود وهرمز وعلیه السلام فانهم هم الذين نطق القرآن الكريم بكونهم خليفة فانه سبحانه قال في حق آدم ع وذاود قال ربك إنما لك في الأرض خليفة وقال سبحانه في حق اوداد وداود انا جعلناك في الأرض خليفة فاحكم بين الناس بالحق وقال في حق هرون واجعل له وذرنا من اهلي هرون اخي فعلى رابع هذه الخلفاء **حکایت** قال علي عليه السلام لا تزلوا فان الصلوة والزكاة هاتين التابوا لا تزلوا من الصلوة قال ابوهريرة صليت اللهم وغيره اصله صلوا مثل ربيته ربما اذا شويته وبق ايضا صليت الرجل ما اذا دخلته النار وقال بقره صلوا انان بالكر صلي صلوا اخرن فالخلفاء لا تزلوا الى لا تغدوا في النار احدا قال النبي صلى الله عليه وآله لا تغدوا النار ارباب النار ولا تزلوا من التزكوة اي لا تزلوا انفسكم ولا تجعلوا ما خالته عن السخا قال الله عز وجل ولا تزلوا انفسكم بل الله يبركي من عباده من يشاء **حکایت** روی

حکایت

حکایت

و بازیم و بعضی و شایزیم و مقیدیم و مجیدیم را درج و تزییدیم و بیستیم و بیست یکم را ظلم
 و بیست و دوم و بیست و سوم و بیست و چهارم را حساد و بیست و پنجم و بیست و ششم و بیست و هفتم را
 دادی و بیست و هشتم و بیست و نهم و سیام را حفاق و شاعر مجموع را در این شعر جمع نموده

حدا

زمانه های عرب هر شب یک نام است و اختیارش نوا بیض آن مشتاق غزل نقل است
 و عشر جوین و درج ظلم حساد و دیگر و آری است عناق **چکبش** در

شعر

ان الله صلى الله عليه واله نهی عن قبل وقال اعلم ان المراد انه في غرضه فضول الكلام والحدوث
 بما لا يفيد مما قاله الناس الى اصل انه في غرضه تضعيع الوقت في القول بانه قبل كما و فلان قال
 كذا كما هو شائع بين الناس فهما قولان محتملان و بناؤها مضلان فاقى الاعراب على اخن بها و اجروا
 مجرى الاسماء فكأنها معاصروا علماء فضول الكلام **شعر عربی** شهادت ان الله

شعر

لنبي خالق وان رسول الله ليس من البشر وان عليا ليس بابن عمه ومن شك في هذا المقادير
 فقد كفر خالق در اینجا از شراب غلو است که معنی جاهله های کهنه و پوسیده است یعنی شهادت
 دادم باینکه خدا که پوسیده نیست و او از رسول الله است اینجا خبر نقل است و عمه در قوله باین
 عم بکسر می خفیه است معنی متحیر و گمراه یعنی علی بر متحیر و گمراه نیست و تفته معنی شعر واضح است

شعر

کلام قریب با جهار من فضل بلنا علی عمر فقد کفر بلنا که انفس که تفصل علی علم را
 بر عمر هبدها مکتوبه علی افضل است ان عمر ابن قولة لالت بر شوق فضلت في الجمل ان يروا

سؤال

عمر میکند اثبات فضیلت عمر را که باشد از برای عمر منافقان است و از اینجا معلوم میشود
 معنی حدیثی که اهل سنت نسبت به حضرت امیر علیه السلام میکنند که فرمود در فضیلت علی ای ابراهیم علیه السلام
 حد القبری **شعر قریب اشکال** لقد ابت عجبا في مجننكم شجرا و بنا

في بطن غصن و بنا هم و افضل ارض معنی قطع و بر مفعوله و البا في ظاهر **فان**

سؤال مرغی را روزی در زیر نگاه کرد بعنوان حرام و چون آفتاب بلند شد بر او حلال
 شد و در وقت ظهر بر او حرام شد و چون عصر شد حلال شد و نزد غروب حرام شد و در وقت
 عشاء حلال شد و در نصف شب حرام شد و بعد از صبح حلال شد و چون روز بلند شد حرام شد

و بعد از ظهر حلال گشت این فرض چگونه میشود جواب این کثیر هست که مناجش
واضحی بود که کسی او را ببیند شخصی را رل روز او را حرام دید چون روز بلند شد او را
خربید و در وقت ظهر او را آزاد کرد و در عصر او را بنکاح خود را آورد و جماع کرد و روزی
و در روز عروسی او را آزاد کرد و در وقت عشا کفار و ظهار را داد و در نصف شب او را بک طلاق داد
بعد از صبح رجوع کرد و چون روز بلند شد باز طلاق گفت و بعد از ظهر رجوع کرد **سؤال**
الاول ماضل امر یا از الحذف سوی حرکت یعنی علی اللسان **والثانی** فی اتق
قول بانجاء السلة حرکت فامت تمام الجملة **والجواب عنهما** انها کونا
فی الامرین و فی الواقع بعد از هر وقت حرکت الحذف است و تخفیف الحذف بالنقل
حديث عن ابن ابي اسیر المؤمنین علیه السلام قال من اكل البغفة وقذف الوغفة
واستعمل الخشبین من الخشب و الخشب و الخشب قال فخر العین البغفة ما یبقی من الغذاء
و خلال الاسنان و الوغفة ما تنشر من الطعام جبال الخوان بخلاف ما فی خلال الاسنان
سؤال شخصی داخل خانه شد که در اینجا نماز میکرده و روزی داشت و ذی دیگر
باشوهر خود در خلوت بود پس چون زنهای او را دیدند نماز و روزه آن دو را باطل شد و ستم بر شوهرش
حرام گشت تصویر این چه نوع است **جواب** الشخص داخل شوهر زن شوهر را و بود
بسیب آنکه خبر کن یا و رسبها بود شوهر کرده بود و آن دو زن دیگر رضامند نماز و روزه او را
میکردند پس مجرد رسیدن الشخص نماز و روزه او را و باطل میشود و آن دیگر کسی شوهر حرام
میشود **شیعری** و تخفیف الاطراف قاتله انتسب فاجاب بما قتل المحب
حرام و الواو مخفی و تخفیف مخفی التلبین والمراد بالاطراف الاعضاء الظاهرة والمراد
بالانتساب بیان النسبة للغيران و یصلحین الاعضاء ای لطیفة الاعضاء و ذلک عبارة بعین اللفظ
بما قلت له یقین نسب حق امرک فاجاب بان قتل المحب لیس بحرام و الاشکال انما هی فی الجواب حیث
ان لا بد من له فی هذا السؤال ظاهر و رفع الاشکال ان یقین قسم بر نعمون خبرها و النافی و الجواب
بنسبونه و المحب من ارفع خبرها و هو قول حرام حق ظاهر منه نسب و هو کونه من قبلة بنی فیم فکانه

هنا

سؤال

شیعری

اجاب انه يقيم في زمانه مولانا ابي عبد الله عليه السلام
 عليهما السلام واثار الله واثار الله والوثر والنور اعلم ان المصنوع في كتب الدنيا واثار غيره من
 والذي يظهر من كتب اللغة انه محذور ولعله خفف في الاستعمال ان اثار الدم وطلب الدم
 والمراد بهذا الاخر قوله واثار الله يحتمل معنيين احدهما انك الله يطلب الله به من اعدائه
 ووجه بقدره مضاف لاثار اهل الله واثار الله ويكون اضافة اثار الى الله بمعنى من اي انك اهل طلب الدم
 الله اهل طلب الدم الذي يكون الطلب اشياء منه سبحانه وانت اهل لذلك الطلب لثاثيره
 ثاثيرهما انك طالب الدم بامر الله او في سبيل الله ووجه ايضا بقدر الامل ويكون اضافة اثار
 اما بمعنى في اي انك اهل طلب الدم اي هم الشهداء في الله اي في سبيله حين الرجعة او يكون يقبض
 مضاف اخر اي انك اهل اثار الله في الرجعة واما قوله والوثر فهو منصوب بعبقبة الجزا الاول من
 المتادى المضاف وهو بمعنى الفخر المتفرد في الكمال من نوع البشر في عصره الشريف للوثر الذي قتل
 له قبل فلم يلد له بعدة يقول وتزهت وتزاور وتكون وتزهت نصفه كثر الجوهري قال الجوهري
 فانه صلوة العصر فكانما وتزاهله وما له اي نقص بقى وتزاد انقصته فكانك جعلته وتزاد
 ان كان كثيرا ويمكن ان يكون الموتور تأكيد للوثر كقوله تعالى حجر المحجوز وقوله يوراد مما
سبب النبي صلى الله عليه وسلم من احدى عشرة اعادة فليس فيه الملاءمة
 بالشراف بالحنات بالاحاد التينات التبعين الحسنات بالشراف وعن التينات بالاحاد لان في
 اداء كل حنة عشرة حسنات في اداء كل سبنة ليس لاسبنة واحدة كما قال الله سبحانه من جاء بها
 بحسنة فله عشر مثا لها ومن جاء بالسبنة فلا يجزئها الا مثا لها والاصل انه ليس فيه احد الاخر
 حسنة على سبنة ههنا وهذا قد وجدت هذا الخبر في كتابي الاخبار الصادق منسوب الى علي ابن
 الحسين عليه السلام هكذا حدثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن ابي
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي بن الحسين يقول ويلين غلبت احاده اعشاه فقلت كيف
 هذا فقال اما سمعت الله عز وجل يقول من جاء بالحسنة فله عشر مثا لها ومن جاء بالسبنة فلا
 يجزئها الا مثا لها بالحسنة الواحدة اذا عملها كتبت له عشر والسبنة الواحدة كتبت له واحدة

الشيخ
 طوسي

عبار مشكك
عبار مشكك
عبار مشكك

فنفوذ الله من يرتكبه يوم واحد عشر سنات ولا تكون له حسنة واحدة فثلاث سنات حسنة

او غلبت ثلاث التعم الباق في الا. خان فخرجتها وطرحتها بتر حديث

روى الصدوق في كتاب غاي الاخبار عن علي بن غراب قال حدثني جابر الجعفي عن محمد بن ابيه

عن ابيه عن علي بن ابي طالب عليهم السلام قال لعن رسول الله صلى الله عليه وآله النامصة المنقصة

والواشقة المتوشرة والواصلة المستوصلة والواثمة المبروشمة النامصة التي تنفق لشعر

والمنقصة التي تفعل ذلك بما والواشقة التي تنشر اسنان المرة وتلقها وتجددها وتوشق

التي تفعل ذلك بما والواصلة التي توصل شعر المرة بشعر اخر والمستوصلة التي تفعل ذلك

بما والواثمة التي تشم وشماء في المرة او في شئ من بدنها وهو نفوذ ذنبا او ظهر كفتها او

شباب من بدنها اربع حتى يوفو فيه ثم تحشوه بالكل او بالنورة فيحضر المتوشرة التي تفعل ذلك

بما وتفعل الصدوق حديثا اخر يدل على معنى اخر للواصلة والمستوصلة وهو انه روى عن

ابراهيم بن زباد الكرخي قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لعن رسول الله صلى الله عليه وآله

فائدة

فلما ولدت الحسين عليه السلام جاء اليهم النبي صلى الله عليه وآله ففعل به كما فعل بالحسن عليه السلام
وهبط جبرئيل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وآله فقال ان الله جل ذكره يقول السلام وبقوله
لك ان عليا منك بمنزلة هرون من موسى فمنه باسم ابن هرون قال نعم وما كان اسمه قال بشير
قال له اني عن علي قال سمع الحسين فسماه الحسين ولا يخفى انه يظهر من ذلك انها اسمان عبرتان
ثم ان الاول يشهد بالباء المفتوحة على وزن يقم وثانيها بكسر الهمزة المشددة بعدها الهمزة المشددة
التاكنه **حديث** في معاني الاخبار للصدوق عن ابي بصير قال سئلت عماراً
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولدنا نشر الثلاثة فامعناه قال يعني به الاوسط انه شر من
تقدمه ومن تلاه **اقول** يمكن ان يكون مراده عم والله اعلم من تقدمه ابو بهر ومن تلاه اولاده
فهو الاوسط اي واسطة بين ابي بهر واولاده وكونه شر من ابي بهر لانه ماصد عنها الامعة يقبل
التوبة ويظهر ان منها باعوا الحد عليها ولولم يتوبوا لم يجدوا لباقيان لاجل هذه المعصية لا عفا
بجلائد ولد الزنا فان كان كذلك فما الاعلاج له اصلاً وبترتيب عليه جنائنه باطنية بوجبه صدر
انواع المعاصير بل وبها يودى الى الارتداد وما كونه شر من اولاده فظاهر لان اولاده وان كانوا اولاد
الزنا البنية ولكنهم لبسوا اولاد الزنا حقيقة بل بواسطة ابيهم بخلاف ابيهم فانه ولد الزنا حقيقة فما بترتيب
على كونهم كلهم المفسدين قلنا ما بترتيب على كونهم كلهم يمكن ان يزد من ولد الزنا في المخلقة اي هو شر من الاولاد
والثالث لكون جميع المفسدين مترياً على علمه **حديث** روى عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال انا الفقيه ابن الفقيه اخو الفقيه وحل هذا الخبر يعلم تمام رواه الصدوق في معاني الاخبار عن ابي
ابن عثمان عن الصادق جعفر بن محمد عليهم السلام عن ابيه عن جده عليهم السلام ان اعرابياً اتى رسول الله
صلى الله عليه وآله فخرج اليه في داء مشق فقال يا محمد من خرجت الي كانك في فقال صلى الله عليه وآله
نعم يا اعرابي انا الفقيه ابن الفقيه اخو الفقيه فقال يا محمد انا انت الفقيه فمعه وكف ابن الفقيه واخو الفقيه فقال
انا سمعت قول الله عز وجل قالوا انصنا فاني لا نرى لهم فقال له ابراهيم فانا ابن ابراهيم عليهم السلام وانا لخير
الفقيه فان سئلت في التماس يوم لعد لا يهتف الا ذوالفقار ولا تفتي الا على فعلى اخي وانا اخي
حديث روى الصدوق في معاني الاخبار عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام

حديث

باب

حديث

ان قال ثلث من علم الجاهلية الفجر الانساب الطعن في الاحساب الاستغناء بالانواء والانواء
 جمع نور وهو الانتقال بالابطاء والزيادة بالانواء هي ثمانية وعشرون نجماً معروفة الطالع في اربعة
 السنين كلها من الصيف والشتاء والربيع والخريف يسمي منازل القمر واسماؤها هكذا شرطي
 بطن ثيابا وبران مقعده منعه فذاع نشره طرفه جبهه ذبوره صوفه عوا سناك غفر زيانا
 اكبل قلب شوله نعام بلاد وجميع يلج سعوا خبسه مقدم مؤخر رشاد يسقط امره
 الكواكب في كل ثلث عشر ليلة بنجم المغرب مع طلوع الفجر ويطلع اخر بقايله في الشرف عتله
 وبعد انقضاء سقوط هذه الثمانية والعشرين وطلوعها ينقضي السنة ثم يرجع الامر الى
 النجم الاول مع استبعاد السنة المقبلة وسميت هذه النجوم بالانواء لانه اذا سقطت انقضت
 بالمغرب الطالع بالشرق بالطلوع وذلك القوس هو النور من النجم وكانت العرب في الجاهلية
 اذا سقط منها نجم وطلع اخر قالوا لا بد ان يكون عند ذلك رياح ومطر فينبشون كل غيب يكون عند
 ذلك الى ذلك النجم الذي يسقط فيقولون امطرنا نوء الشرا والذبران والتمك وما كان من هذا
 النجوم **حديث** روى الصدوق في الكتاب المذكور باسناد عن عياض قال كنت
 عند النبي صلى الله عليه واله فاقبل علي بن ابي طالب عليه السلام فقال هذا سيد العرب فقلت يا رسول الله
 السيد العرب قال ناسبه ولدادم وعلي سيد العرب قلت لما السيد قال من افترضت
 طاعته كما افترضت طاعتي ولا يخفى ان مفهوم الحديث ان عليا ليس بسيد غير العرب مع انه ليس بصحيح
 وكذا ينافي قول النبي صلى الله عليه واله يوم الغدير لا من كنت مولاه فهذا علي مولاه ويمكن جله
 بان يقر ان الاشكال انما هو اذا لم يكن السيد بمعنى مفترض الطاعة بل كان بمعنى الاشرف وامثاله
 فان عليا اشرف اولاد ادم بعد النبي صلى الله عليه واله واما بعد تفسيره بمفترض الطاعة فلا
 اشكال اذا لا يجمع في عصر واحد نبهان او امانان او بنى واما مفترض الطاعة الا ان اضبط
 النبي او الامام نائباً خاصاً ما يكون طاعته مفترضة على كل من نصبه عليه كما فرض طاعة المؤمنين
 واذ عرفت ذلك فنقول ان قوله هذا سيد العرب مخصوص بوقت الخطاب فان وقت الخطاب كان
 على علي مفترض الطاعة الا على من نصبه النبي صلى الله عليه واله عليه له نصبه على غير العرب لعدم

حديث في عمل

القطع على النقيض والرابع ان في الضمائر المذكورة تشويها من حيث ان اللازم ان يكون متبعا لا عاكسا
الى الامام عليه وصحبه لفظه قال الاول الى الله سبحانه والثانية الى الامام والثالثة الى الله ثم وصدا
غير سباق الكلام والخامس ان قوله وما كان ربك نبيا لا يظهر له مناسبة الحمد لا للاستشهاد او
وجبه ذكره والجواب اما عن الاول فهو ان الجواب ضمن بيان بعض الدين وهو مسيح الكافرين و
حدا ما سمع منها وذلك كان ولعل الامام فهم من السائل اختصاصا من سؤاله بذلك واقتضى حال
الاقتضاه في الجواب عليه كما في قوله تعالى يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ وَقوله سبحانه يَسْأَلُونَكَ مَاذَا
يُنْفِقُونَ واما عن الثاني فهو وجهان احدهما ان النضر عن ذكر الاتبين هو الرد على الغاديش
يقولون بوجود سبغاب البدن الى المرفق في التعم وتوجيه الرد انه اراد ان لا يشك في اية الوضوء
الا بذكر بقوله الى المرافق والتاسيس الى من التاكيد فهم ان التقيد محتاج اليه والالكان بمنزلة الزا
او العيش فثبتت منه ارادة ما دون المرفق من اطلاق البدل عليه لانه التفرقة حيث انه اطلق منه
البدل وابد منه ما دون المرفق اجماعا فكانه قال ان اية التيمم مطلقة كاية التسمية وليست كاية الوضوء
بعدة فلم يقدّموها بما لا يدل عليه دليل وتقيده في الوضوء لا يوجب تقييد هاته التيمم بوجه
وثانيهما ان الغرض من ذكر الاتبين التيقيد والاستشهاد على ودود الابدى مطلقة الامام
مستعدة كما في ابي الوضوء والتسمية وغيرها فاما كان من اطلاقها ما مقبدا مضموما كما في الوضوء لا يجوز
العدول عنه وما لم يكن كل كاية التسمية فلا بد من استعمال بيان من جهة التسمية واما عن
الثالث فبيان يمكن حمله على التيقيد في تعيين موضع القطع فان مذهب بعض العامة في القطع انه من
مفضل الزند ومجتمعا ان يكون المقام مقتضيا للتيقيد في هذا الحكم ولا يكون مقتضيا للتيقيد في
وجوب سبغاب البدن الى المرفق واما عن الرابع فبان يميز ان يكون الضمائر كلها غائبة الى الامام
غائبة ان يكون قال الاول والثالثة معية تلا او تمثل او نحوها على انه لا ضرر في بقاء الضمائر على ما هو
الظاهر كما في قوله تعالى وَاَمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّزُوْهُ وَتُقَرِّزُوْهُ وَتُسَبِّحُوْهُ وَغَيْرَ ذَلِكَ واما عن
الخامس فهو وجهان احدهما ان مراده ثم ان الله سبحانه بهن ما يجب مسحه من البدن في التيمم ولم ينر
بيانهم ولم يترك شيئا يغير حكم ولا حكما يغير دليل وثانيهما انه يظهر من تقييد الابد في اية الوضوء

المثقة وعلى هذا يكون كلامهم محمولاً على العموم الثالث ان مراده من الادراج العبادة والقبول
 وصلوة الليل فان العبادة بمنزلة التبر الى الله فتمت وقعت بالليل يكون ادراجها والمعنى ان من غفل
 من العقاب عبد الله في ظلمات الليل فان الحائض لا يزال ساهراً بالليل ويمكن ان يكون مراده من
 المسافر اذا خاف من النصوص وقطاع الطريق سافر الليل لئلا يطلعوا عليه واذا سار بالليل
 بلغ المنزل فان قطع المراحل في الليل اسهل كما قيل تاشب منوى وقد عزله نوبى **قال**
الله سبحانه واذا راوا تجارة او هموا انفسوا اليها وتركوا قائماً قائل ما غنيت
 خير من اللهو ومن التجارة والله خير الزاينين فان قلت ما الكثرة في تقديم التجارة على
 اللهو في صدر الآية وتقديم اللهو على التجارة في اخرها قلت التجارة امر مقصود قبل الاهتمام
 ومقام التشبع عليهم يقتضى الترتيب من الاعلى الى الادنى فالمراد والله اعلم ان هؤلاء الاحاديث
 في القيام بالوظائف الدينية ولا هم قدم راسخ في الاهتمام بالامر الالهى بل اذا لم يردوا
 يرجعون نفعاً كالتجارة اعرضوا عن انفسهم وعزادة الله سبحانه ولم يراقبوا مقامك فيهم وخرجوا اليها
 جاعلين ما يملكون من النكسب مضى عنهم بل اذا سئح لهم ما هو اقل نفعاً من التجارة بكثير وهو
 اللهو فعرضوا لاجله عن العبادة صفحاً وطووا عن ذكر الله كشفاً وخرجوا اليه ولم يستجروا منه
 وانت قائم تظن انهم تظن بهذا ان المقام يقتضى تقديم التجارة على اللهو في اول الآية واما تعدي
 عليها فاعرفها لان المقام يقتضى الترتيب من الاعلى الى الادنى فان العرض شبههم على ان ما
 عند الله سبحانه من الاجور الجزيل والثواب العظيم خير من هذا النفع الحقير الذي حصل لكم
 من اللهو بل خير من ذلك النفع الاخر الذي اهتمتم بشانه وجعلتم في نصب عيكم ووظفتموه
 اصل مطالبكم اعني نفع التجارة التي قبل الاهتمام في الجملة **فما اشأ العرب**
 اهون من تباله على التجار تباله بفتح التاء الشاء من فوق وتخفف الباء بليدة صغير من لاد
 اليمن وعملها اول عمل لانه التجار فلما فرغ منها قال للذليل ابن هق قال سترها عند هذه
 الاكمة فقال التجار ما اهون عمل ليد سترها عنى اكرم ورجع من مكانه فقال العرب اهون من تبالم
 على التجار في بعض الكتب انه جاء رجلاً الى امر المؤمنين عنده وكان مع

في الجملة ما اللهو ولا التجارة
 من قوله تعالى ما اللهو ولا التجارة

في الجملة ما اللهو ولا التجارة
 من قوله تعالى ما اللهو ولا التجارة

مثل

فما اشأ العرب

خمة ارغفة ومع الاخر ثلثة جلجا بالكلان فجاءها ثالث فسار كما ملأ فرغوا رمي لها ثمانية دراهم
 فطلب صاحب الاخر خمة فابي صاحب الاقل فتخاصما اليهم فقال لصاحب الاقل قد انصفتك فقل
 يا امير المؤمنين حق اكثر من ذلك وانا اريد من الحق فقال نعم اذا كان كل من قد زانت درهم او اعط
 الباقية **اقول** والسبب ذلك ان الارغفة كانت ثمانية والاختصاص ثلثة فاكل كل
 منها ثلثة وهو رغيفان وثلثا رغيف فاكل صاحب الثلثة رغيفين وثلثة رغيف فاكل الباقي
 من ارغفة ثلثة رغيف فاكل صاحب الاكثر اربعة رغيفين وثلثة رغيف فبقى رغيفان وثلث
 رغيف فاكله الثالث فالثالث اربعة اكل رغيفين وثلثين وهو ثمانية اكلات وثلث واحد من صاحب
 الثلثة وسبعة اكلات من صاحب الخمة فيكون حق الاول من الداهم ثمة ودرهم واحد
 حق الثاني سبعة اثمانه وهو سبعة دراهم **خالق قايح** التي جرت بين الحسن المجتبي والوزراء
 نظام الملك ان السلطان ملكشاه امر بقتل بعض الرخام من جلب في اصفهان فاكثرى بعض اهل
 العسكر لخصمائه وطل من الرخام المذكور رجال من رجلين من العرب كان احدهما جمال و
 الاخره اربعة وكان لكل منهما اربعة خمائة رطل فوردوا ذلك على جميع خيالاتهم العشرة واما وصلوا
 الى اصفهان امر السلطان للرجلين بالقتل بدار وقسمها للوزراء بنظام الملك بينهما فاعطى صاحب
 الستة ستمائة ومضاجب الاربعه اربعمائة فاعترضه الحسن الصبيح في حضرة السلطان وقال قد
 صرفت مال السلطان في غير مستحق ومنعت المستحق من اهل فانك قد ظلمت في هذه القصة فحشا
 الجبال الستة لان حقهم اربعة ثمانية وبنار وحق صاحب الاربعه ثمانية وبنار ثم قرر ذلك بوجوه معتد
 ملقر فقال السلطان قل شيئا انهم انا قال الجبال عشرة والاحمال الف وخمسمائة رطل فثلاثة اثمان
 الاحمال حملت على الجبال الستة هي تسعة رطل وخمسمائة منها صاحبه اربعمائة للسلطان و
 خمسان منها حملت على الجبال الاربع وهي ستمائة رطل لصاحبه اثمان رطل وللسلطان مائة رطل
 فجعل صاحب الاربع خمسان وخمسمائة رطل فيستحق حق الف وهو مائتان ومثل صاحب الست اربعة
 اثمان الف هي ثمانمائة **فان** لا اعلم ان الف بيتي هو لى الحروف وقطعها اما
 تسبها بالهوى لان هولا الشيء مائة وما لا يمكن وجوده بل مقابل يتوقف وجوده على كونه كما
 منها

نظام الملك
 الحسن المجتبي
 والوزراء

منا ومن شئ لغو والالف كذا بالنسبة الى الحروف فان كل واحد منها مركب منها ومغربها ولا يمكن
وجوده بدونها وذلك في مثل الباء والتاء والذال الظاهر واما في مثل الجيم والسين وغيرها فليست
وجوده على الباء وتركيبه منها ومن غيرها وجودها موقوف على الالف واما نسبتها الى القطب ففي طبق
وسطه والالف وسط جميع الحروف اما بدون الواسطة كالقاف والكاف امثالها واما بواسطة غيرها
كالجيم والسين فان وسطها الباء ووسط الباء الالف فوسطها الالف وقد يطلق القطب على الالف
للتساوي على لفظها فان عدل منها مائة واحد عشر **فائدة** اعلم ان لبعضهم طريق مستحسنة
في رسم الخط يكتبون بها بعض الابدان ان يطلع عليه جميع الاشخاص وقد كتبت بهذا الطريق شيئا
اليها في الكشكول بعض الكلمات وطريقه ان يرسم خط عرضه وعلى فوقه الرقوم الهندسة لكل حرف
وقم بنا ويرى في العدد فعلا انه اذا كان لا يصل الى الخط العرضي وعلامة عشرها ان يصل اليه لا يتخطى
عنه وعلامة ما تحا ان يتجاوز عنه واما الالف فله حرف واحد وهو انهم يكتبون تجاوزا ويفرق بينه وبين
الياء بقرينة المقام فيكتب جعفر هكذا **ج** محمد هكذا **م** ويزيد بن خالد هكذا **ز** اعلم ان النادرة عند
العرب خمسة عشر نارا انا الزرد لونه وهي نار كانوا يعملون بها في المزدلفة حتى يرتجفون من برقع مفرقة
واول من اوقدها قصي بن كلاب ثم نار الاستقاء كانوا في الجاهلية اذا شابت عليهم السنوات
جمعوا ما قدروا عليه علقوا على اعناقها واذنابها العر والصلع وصعدوا بها في جبل وعروا صرعوها فيها
النار وعجوا بالدماء وروا انهم يحترقون بذلك ثم نار التحالف فانهم لا يعقدون حلقتا الا عليها ويحترقون
فيها الملح والكسيت فاذا انا طقت ناروا هذه النار قد شهدت ثم نار الغدركا نواعدا الرجل يجاره او قد
لنار اجننه ابام ثم نار الواهدة عدة فلان ه نار تودد للقدام من سفره سالما غائما ع نار
الزائر والمسافر وذلك انهم اذا لم يجدوا الزائر والمسافر ان يرجع او قدروا ناروا وقالوا ابعده الله وبعثه
نار الحرب وتسمى نار الالهة تودد على بئاع اعلاما ملكن بعد عنهم ه نار الصبد يوقدونها في غيصة
ابصارهم ه نار الاسد كانوا يوقدونها اذا خافوا لانه اذا اها حرق البها واملتها ا نار التلم وهو
للملح دغ اذا سهر ا نار الكلب يوقدونها حتى لا يناموا ا نار العري كانت ملوكهم اذا سبوا فيلة

ميرزا
في

في علم الزبدي

مثلاً اگر دهان پنج نفر از آن را
ضعف نماید و نه تا بیست و نه
من الحاصل و بعد از آن وقت
و محسوس و هو الما

الواحد على نسبة الضعف فانقص فرضه واحداً ما نحصل هو المطلوب ٢٧ اذا اردت جمع
الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد كل في ثالبه اعني الواحد في الاثنين والاثنين في الثلاثة والثلاثة
في الاربعة وهكذا تجمع تلك الاعداد وتنقص من الاخير واحداً فنضرب احدها ثلثة الاخر هو المطلوب
٢٨ اذا اردت جمع مربعات الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد تجمعها وتزيد واحداً على ضعف
الاخير ثم تضرب احدها ثلث الاخر ما نحصل هو المطلوب ٢٩ اذا اردت جمع مكعبات الاعداد
المتوالية المبتدئة من الواحد تضرب مجموعها في نفسه فالحاصل هو المطلوب ٣٠ كل عدد ضرب
في عدد ثارة وقسم عليه اخرى فنضرب الفاصل في الخارج بناوي مربع ذلك العدد ومجدد بهل طرقي
تجسّل المربع في كثير من المواضع ٣١ زوج الفرد فقط لا يكون مربعاً ولا مكعباً ولا مال مال
فائق مشهور است که سو نفر در کتبی نشسته بودند یا توده ضرا زانها مسلمان بودند
یا توده نفرات کفار بودند و آن کتبی مشرف بر غرق شدن شد کتبی کوچکی همراه بود مجموع آنها داخل آن
شدند و دو میان مسلمان حکمی بود و دانست که این کتبی کوچک سنگین خواهد شد تا چار باید
بعضی اید با انداختن پس اید پشتر داخل شد و هر که میامد از مسلمان با کافر در جانی میباشند
بطریق هر که نه در شمارند و هم را در رد و با اندازند اول یا توده نفر کفار در رد و با انداخته میشوند
و بعد از سنگینی کتبی که باید نه در شمارند و هم را در رد و با انداختن پس مجموع کفار و بد را انداخته
شدند و طریق نشانند و انظر کرده اند و آن اینست زترکان چار دهند است پنج
دو یعنی ایا یک عراقی پنج دو باز و سزاغ یکی چون محمّل سه روز و شبی یک غار و دو
دو میغ و دو مانع و یکی میجو دو دو نه نه شمر نه برفند محمود یعنی طریق نشانند آنست که اول
چهار مسلمان نشانند بعد از آن پنج کافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یک کافر بعد از آن سه
مسلمان بعد از آن یک کافر بعد از آن یک مسلمان بعد از آن دو کافر بعد از آن دو مسلمان بعد
از آن سه کافر بعد از آن یک مسلمان بعد از آن دو کافر بعد از آن دو مسلمان بعد از آن یک
کافر با این طریق که نشانند شود چون نه در شمارند شوند و هم بد را انداخته شود مجموع
کفار اول بد را انداخته شوند **قال الله سبحانه و يجزئ للإذقان أن يكون**

و اینست
فانما

یا اینست

وَيَرْبِّهِمْ خُشُوعًا قَالَ فِي الْكُتَابِ مَا مَعْنَى الْخُرُودِ لِلذِّقْنِ قُلْتُ السَّقُوطُ عَلَى الْوَجْهِ وَاتِّمَادُ الذِّقْنِ
 وَهُوَ جَمْعُ التَّجْتَبِينَ لِأَنَّهُ السَّاجِدُ أَوَّلُ مَا يَلْقَى بِهِ الْأَرْضُ مِنْ وَجْهِ الذِّقْنِ أَنْتَهَى وَاعْتَبَرُ خُشُوعًا عَلَيْهِ
 بَانَ أَوَّلُ مَا يَلْقَى الْأَرْضَ هُوَ الْجَبْهَةُ وَالْأَفْتَالُ الذِّقْنِ وَأَجَابَ عِنْدِي الْكُتُوبُ بِأَنَّهُ إِذَا ابْتَدَأَ الْخُرُودَ فَاقْرَأَ
 الْأَسْبَاءَ مِنْ وَجْهِ إِلَى الْأَرْضِ هُوَ الذِّقْنُ وَإِنْ كَانَ فِي آخِرِهِ وَهُوَ ابْتِدَاءُ الْوَضْعِ عَلَى الْأَرْضِ الْأَقْرَبُ هُوَ
 الْجَبْهَةُ وَالْأَفْتَالُ وَمَكُنَّ أَنْ يَقْرَأَ وَجْهَهُ ذَكَرَ الذِّقْنِ أَنَّهُ إِذَا ابْتَدَأَ الْغَنَاءَ فِي الْخُشُوعِ فَلَمْ يَدْرِ أَنَّهُمْ يَصْفَرُّونَ لَهَا
 عَلَى الشَّرَابِ الْأَذْقَانِ كَمَا تَعْنِي عَنْ هَذَا وَإِنْ قَرَأَ أَنْتَ كَانَ الذِّقْنُ ابْتَدَأَ شَيْءٌ مِنَ الْوَجْهِ إِلَى الْأَرْضِ فِي حَالِ السُّجُودِ
 كَانَ الْقَصْدُ إِلَى مَوْضِعِ الْأَذْقَانِ إِلَى الْأَرْضِ الْمَغْ فِي الْخُرُودِ مِنَ الْقَصْدِ إِلَى مَوْضِعِ الْجَبْهَةِ لَهَا أَكْثَرُ قَالَ الْخُرُودُ
 لِأَجْلِ مَوْضِعِ الْأَذْقَانِ إِلَى الْأَرْضِ لِأَنَّ الْأَضْطَاطَ أَكْثَرُ فِي مَوْضِعِ الْأَذْقَانِ مِنْ مَوْضِعِ الْجَبْهَةِ وَحَاصِلُهُ أَنَّهَا لَمْ تَلْجُ
 فِي الْخُرُودِ وَبَلَصَّتْ عَلَى الْأَرْضِ فَكُنَّ ابْتَدَأَ الْبَهَامُ الْوَجْهَ **فَائِدَةٌ** اعْلَمْ أَنَّ كَلِمَةَ الْعَوَالِمِ
 الَّتِي ضَبَطَهَا أَهْلُ نَعْرِفَانِ أَرْبَعَةَ عَوَالِمَ عَالَمِ الْيَرُوبِ وَعَالَمِ الْمَلَكُوتِ وَعَالَمِ الْغَيْبِ وَعَالَمِ الشَّهَادَةِ
 أَمَّا عَالَمُ الْيَرُوبِ فَيُؤْتَى عَنْهُ عَنِ الذَّاتِ الْمُقَدَّسَةِ وَبِسَبَبِ الْبَهَامِ وَهُوَ مَرْجِيءٌ عَلَى كَذَا وَاجِبٌ إِذَا
 أَكْرَهَتْهُ أَوْ مِنْ قَوْلِهِمْ نَحْلَةُ جِبَارَةٍ إِذَا عَلَتْ بِحَيْثُ لَا تَسَالُهَا إِلَّا بِدَى لَا تَنْتَقَالُ إِلَى الزَّمَنِ الْخَلْقِ وَاجِبٌ مِنْهُمْ بِهَلِكُمْ
 بِدَوْنِ قَضَاءِ أَوْ تَعَالَى عَنْ ادْرَاكِ الْعُقُولِ فَلَمْ يَبْلُغْ غَايَةَ وَمَعْنَاهُ ^{فَلَا} وَأَمَّا عَالَمُ الْمَلَكُوتِ فَيُؤْتَى عَنْهُ عَنْ صِفَاتِ
 تَعَالَى وَيَنْسَقِبُ إِلَى الْمَلَكُوتِ الْأَعْلَى وَهُوَ مَا لَا يَتَعَلَّقُ مِنْهَا بِالْخُلُوقَاتِ هِيَ الصِّفَاتُ الْمُحَقَّقَةُ وَالْمَلَكُوتُ الْأَدْنَى
 وَهُوَ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْهَا هِيَ الصِّفَاتُ الْأَصْنَائِفُ فَلْيَقِ نَمَّ عَلَى كُلِّ بَرْتٍ لَا سَبِيلَ لَهُ عَلَى الْكُلِّ وَفِي كَلِمَتِهِ
 مَلَكُوتٌ لَتَصْرِفُهُ فِي الْكُلِّ فَتَحَانَ الَّذِي يَبْدَأُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَالْبَرْتُ رُجْعُونَ وَأَمَّا عَالَمُ الْغَيْبِ
 فَهُوَ مَا كَانَ مِنَ الْخُلُوقَاتِ غَائِبًا عَنْ أَحْسَانِهَا وَعَالَمُ الشَّهَادَةِ مَا كَانَ مِنْهَا مُحَسَّسًا لَنَا قَبْلَ
 أَنْ نَمُرَّ بِالْخَارِ وَهُوَ آخِرُ خَلْقِهَا بِنِهَايَةِ أَمَّا الْغَيْبُ بِالْمَادَّاتِ الْعَرِيَّةِ تَبَايَعُونَ بِمَانَةِ سِتْرِ الْخَارِ وَمِنْ
 زَمَنِ سُلْطَانَةِ مَعُونَةٍ إِلَى سُلْطَانَةِ مَانَةِ سِتْرِ فَلِذَلِكَ قِيلَ لَهُمْ فَرَفَانِ الْخَارِ فَالْتَمِزْ كَيْفَ يَلِيقُ بِالْوَضْعِ
فَائِدَةٌ الْغَوْثُ قَدْ مَدَّ ذِكْرَ الْغَوْثِيِّينَ فِي مَبْدَأِ اسْتِقْنَانِ اسْمِ الْوِزَارَةِ وَهُوَ مَا عَمَّهَا
 لَمْ يَخُذْ مِنَ الْوِزَارَةِ الَّذِي هُوَ الْمَجَاوِسَةُ قَوْلُهُ تَعَالَى كَلَّا لَا دُورَ لِي بَيْنَ يَدَيْهِمْ شَيْءٌ وَسَيُفْرَقُونَ
 أَنْزَلَ الْأَزْدَ وَهُوَ الظُّهْرُ لِأَنَّ الْمَلِكَ يَقْوَى لَوْزِهِ وَفِيهَا أَنْزَلَ الْوِزْرَ وَهُوَ الْغَنَاءُ وَالْثَقْلُ وَمَنْ

فَالْجَوَابُ
 إِلَى الْأَجْمَعِ

بِالْمَجْمُوعِ
 وَتَمِيمًا

وَالْفَرْقَةُ
 وَبَيْنَ الشَّيْءِ وَالْغَوْثِ

هذا الكتاب

شعرا

في

مشك

قوله تعالى وَوَضَعْنَاكَ ذَلِيلًا وَمِنْهَا نَعْمَ مِنَ الْوُزْدِ الَّذِي هُوَ الْأَعْمَ شَيْءٌ فَافْرِقْ الْوُزْدَ
 أَوْ كَابِلًا مِمَّا مَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّا ابْنُ الدُّنْيَا وَالْوَحْدَانُ اللَّهُ
 مِنْ وَلَدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ أَحَدُ الدُّنْيَا وَإِنَّا الْأَخَرُ فَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ ثُمَّ قَالَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ لِمَ يَكُنْ لَهُ وَلَدُ
 الْأَحَرِ بِفَتْحٍ رَأَيْتَ أَنَّ وَلَدَهُ عَشْرُ ثُمَّ بَلَغُوا الْبَحْرَيْنِ أَحَدُهُمْ اللَّهُ عِنْدَ الْكَيْتِ فَلَمَّا مَوَّعَ عَشْرًا لَمْ
 يَنْزِدْهُ فَطَاعُوهُ فَكَتَبَ كُلُّ سِتْرٍ مِنْهُمْ اسْمَهُ فِي قَاحٍ فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ فَاحْتَازَ عَبْدُ الْمُطَّلِبِ الشَّيْءَ لِبُخْرٍ فَقَالَ
 قَرِيسٌ مِنْ أَهْلِ بَهْلَا وَقَالُوا لَا تَفْعَلْ حَتَّى نَنْظُرَ فِيهِ فَاطْلُقْ بِهِ إِلَى عَرَقَةٍ وَقَالَ قَرِيسٌ عَشْرًا مِنَ الْأَيْلِ
 ثُمَّ أَمَرَ بَوَاعِلَهُ عَلَيْهَا الْقِدَامَ فَأَنْزَجَتْ عَلَى صَاحِبِكُمْ فَرِيدًا مِنَ الْأَيْلِ عَمْرٍو بَنِيكُمْ فَمَرَّتُهَا
 عَشْرًا فَمَرَّتْ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ ثُمَّ زَادَ عَشْرًا فَمَرَّتْ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ فَلَمْ يَزَالُوا يَزِيدُونَ حَتَّى صَادَتْ
 مِائَةً فَمَرَّتْ الْقِدَامَ عَلَى الْأَيْلِ فَخَرَّتْ **شَعْرًا لَيْ تَمَامُ** أَحَادِثُ الشَّادِي
 فَعَلَى مُرْشِدٍ أَمْ أَنْتُمْ تَدِينُ بِي فَدَعَا مُؤَدِّي هَذَا ظِلًا خَالِيًا تَمَّةً أَجْلِيًا ظِلًا بِهَائِنِ
 أَمْرٍ وَاشْتَبَ الضُّمِيرُ هَذَا وَاجِبَ إِلَى الْعَقْلِ وَالذِّهْنِ وَارَادَ بِجَالِبِ الْفَقْرِ وَالْغِنَى وَالصَّغَرِ وَالْكِبَرِ
 وَالْبُشْرِ وَالْعُسْرَ وَمُخَوِّدَكَ وَأَسَادَ الْأَغْلَامِ إِلَى الْعَقْلِ لِأَنَّ الْعَبْسَ لَا يَطِيبُ لِقَاعُ الْعِلْمِ وَتَنْظِيرُ كَوْنِهِ
 مَشْرُوبًا لِقَاعًا وَالزُّوَالُ إِلَى الذِّهْنِ كَوْنُهُ مَعْدُوكًا فَاضْلُوقُولُهُ أَجْلِيًا إِلَى أَيْ كِتَابًا ظِلًا بِهَائِنِ
 لَكُمُ التَّجَارِبُ وَمَقَانَاتُ الشَّدَا بِدُشْخَانِ سَنَ الصَّبْرِ يَحْمِلُ اللَّبَاسَ وَغَيْرُ مَرُورٍ لِعَيْنِهَا وَاصْتَجَرَتْ
 فِيهَا **قَائِلٌ** أَنَا مَقَاتِلُ الْجَمْعَةِ جُمُعَةً لِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَفْرَغْ فِيهِ مِنْ خَلْقِ الْأَشْيَاءِ فَاجْتَمَعَتْ
 الْخَلْقُوتُ فِيهِ وَقَبْلَ مَبْتَدِئِ ذَلِكَ لَاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيهِ لِلصَّلَاةِ وَقَبْلَ أَوَّلِ مَنْ مَثَا هَاجَمَةُ الْأَنْصَارِ
 وَذَلِكَ قَبْلَ قُدُومِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْمَدِينَةِ وَقَبْلَ نَزُولِ سُورَةِ الْجُمُعَةِ فَاتَمَّ اجْتِمَاعُهُمْ وَقَالُوا
 إِنَّ اللَّهَ يَوْمٌ يَجْمَعُونَ فِيهِ كُلَّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ هُوَ السَّبْتُ لِلنَّصَارَى يَوْمَ أُخْرَكَ فَاجْتَمَعَ النَّاسُ بِمَا اجْتَمَعَ
 فِيهِ فَذَكَرَ اللَّهُ وَشَكَرَهُ فَجَعَلَهُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَكَانُوا يَهْتَمُّونَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ قَبْلَ ذَلِكَ يَوْمَ الْعَرِيبَةِ فَاجْتَمَعُوا
 إِلَى السَّعْدِ بْنِ زَادٍ فَصَلَّى لَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَذَكَرَهُمْ فِي يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَقَبْلَ أَوَّلِ مَنْ مَثَا جَمْعَةُ كَعْبِ بْنِ
 لُؤَى لَاجْتِمَاعِ النَّاسِ فِيهِ إِلَيْهِ وَهَذَا الرَّجُلُ أَوَّلُ مَنْ قَالَ كَلِمَةً لَمَّا بَعْدَ **قَوْلِهِمْ** هَذَا الْأَمْرُ بِأَكْبَرِ
 إِلَيْهِ أَجْزَا الْأَيْلِ أَيْ مَا يُقَاسَى لَهُ الذَّلَالُ وَالْأَصْلُ فِي هَذَا الْمَثَلِ أَنَّ طَرِيقَ الْعَرَبِ الْغَمَّ بِرَدِّ فُتُونِ الْعَبْدِ الْأَسِيرِ

فان لغو

جملها العرب

بعض

القائض

فان لغو هذا و يكونهم عجز البصر فائ لا لغو هذا في كتاب ديب الكاتب انما
 جاء مختلفا لغاتة فشدته الرابعة للسن ولاقى رابعة وكذا الكراهية والزاهية وضعت كذا
 طامعة في معرفتك ومن ذلك الدخان والقدم وقما جاء ساكنا والغاية تحركه في اسنانة حلقه
 الباب حلقه القوم وليس كلام العرب حلقه بفتح اللام الاحلقة الشعر جمع خالق مثل كثر جمع
 كافر وقما جاء مفتوحا والغاية تكسر الكمان والغفار والدجاجير والذجاج ونض الخاتم وقما جاء
 مكسورا والغاية تفتح الدملير والصفدع وقما جاء مضموما والغاية تفتح على وجهه ملاوه وشلب
 جدد والجهد بفتح الدال الطارق قال الله تعالى فبينما هم يجادل الجاهل يفس وقما جاء مفتوحا والغاية
 الانملة بفتح الهم واحدة في الانامل واليعوض وقما جاء مضموما والغاية تكسر المصون جمع مصير
 كالجونا مع جريب فكلها العرب اذ اظهر الياس قل التوادير يدون بالياء
 اللين والتواد القرو يعنون به اذا اتبع الحصب كثر اللين قل التمر في تلك السنة وبالعكر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في السنة السوداء لا خير الا في امرين
 والهم لان الغالب على الزوان العربية لامة والتمرة والغالب على الزوان العجم الياس والتمر والمراد بهم
 ماعد العرب وقيل المراد بالاسود والامر الجح والامر الاسود كانه لغير عدم ظهورهم والامر الاس
فان لا في سنة الامم التي اخر البرد ايام العجوز ان عجوزا كانت في العرب كانت تجسر
 قوما يرد بيع وهم لا يفتقدن ولا يعتمدن على قولها حتى يلا البر واهلك نعيم فقبل ايام العجوز والبر
 وقال لو تخشع في كتاب بيع الامم انما همت بذلك لاقها ايام العجوز اي ايام اخر البر وقبل انما همت
 بذلك لان عجوزا طلب من اولادها انهم يزدوجوها فشرطوا عليها ان تبر في الهواء سبع لبال ثم
 يزدوجوها وكانت الواقعة في تلك الايام ففعلت فاست من البر فتمت الايام بهذا الاسم **قل قلب**
 بعض من الصحابة والتابعين بالغاب اسمهم لقلبهم غيب الملكة وهو حظلة بن ابي عامر النخعي
 خرج يوم احد فاصيد فقال رسول الله صلى الله عليه واله هذا صاحبكم قد غسلك الملكة ومنهم
 قبل الحق وهو سعد بن عباد ومنهم ذو الننادين وهو خزيمة بن ثابت الانصاري وهو شهد
 لرسول الله صلى الله عليه واله في قتال بني اليهود ومنهم ذو العنسين وهو ثارة بن النيمان

عنه يوم اسد في قمار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذوالهدين هو عيد بن عبد الله
 كان يعلو يديه معاً ومنهم ذوالثنية كان باب الخواص وكبرهم وبعدهم القليل يوم النهران كانت
 احلى ثدييه مخدعة كاشدي عليها سحران ومنهم ذوالثنيات كان بق ذلك لعل الحبر
 ولعل بن عبد الله بن عمار لما على اعضاء التجدات منها من شبه ثقات البعير لكثرة التجود
 ومنهم ذوالسيفين وهو ابو الهيثم بن النهران الثقل في المحر يسيقين ومنهم ذوالطالوت
 وهي اسمانيت اب بكر لانهما شقت نطاقتها للشفرة ليلة خرج ابوها والنبي صلى الله عليه وآله
 مهاجر الى المدينة ومنهم سيف الله وهو علي بن طالب عليه السلام وقد استعملونه العاترة في
 خالد بن ولید ومنهم مضاعف الملكة وهو عمران بن الحصين ومنهم ذوالعمامة وهو
 اجنحة سحردين العاص بن عتبة كان اذا لبس غمامته لم يلبس قرص غمامته حتى يبرئها فائد
 اعلم ان لعل كلمة ترج وفيها لغات لعل وعمل ولعن بالنون وعن ولان بفتح اللام وان و
 رعن ورعن بالغين النجعة ولعلت بزيادة التاء اخر لعل وقال الضعكان لعل يكون
 حرف في لغة يعقيل كما يكون في حرف في لغة في هذا بدل شعير لابي نوح
 اقتنابها يوم ما و يوم ما والثنا ويوم له يوم الترحيل خاص قال ابن الاثير في المثال ما بين
 ذلك انهم قاموا اربعة ايام ثم قالوا جميعاً له باقى مثل هذا البيت التخفيف وقال الضعكان
 نواس اجل قد رامن ان باقى مثل هذه العبارة بغير معنى طائل والظاهر ان مراده ان القام
 كان سبعة ايام لا ثمانية قال بعد قوله وثالثا ويوم اخر له يوم الذي حلنا فيه خاص ولاشك ان
 اليوم الذي رحلوا انما يكون خاصاً لليوم الذي بعد اثنا عشر ايام او بعد اثنا عشر ايام
 ايام ولو كان اربعة ايام لكان يوم الترحيل انما لم يبد الثالث شعير عري
 بلومني العاذل في حبه ومازى شعبان ابي عيب وتوضيح ذلك ان العرب كانت تسمى الحرم
 مؤتمراً وصفر ربيع الاول و ربيع الاخر رمضان ورجاءى الاولى المحن ورجاءى الاخر
 الرمد ورجب الاصم وشعبان العاذل ورمضان الناق وشوال غلا وذو القعدة هو اعاد
 الحجج ركا ومعنى الشعرج واضح اي بلومني العاذل في حبه ولم يزل يترك حبه ومازى شعبان

لعل
 اللغات

شعير في نوح

شعير اخر

از فلان شخص
ترقیست

بجهد

منا
ابضا

ربضا
فقر

والتحيز
حبا

ای معاذلانی در بی اعظم **فائد** ۳۳۴
 الرواقون والمشاؤون فالاشراقون هم الذين جردوا دراح عقولهم عن النقوش الكوشية
 فاشترت علم لغات انوار الحكم من لوح النفس الافلاطونية من غير توسط العبادات وظلال
 الاشارات الرواقون هم الذين كانوا يجلسون في دواق بله ويقتبسون الحكم من عباداته
 واشاراته والمشاؤون هم الذين يمشون في كابه ويتلقون منه نوايد الحكمة في تلك الحالة
 وكان ارسطو من هؤلاء ورتب انو اثنين هم الذين كانوا يمشون في دكا ب ارسطولا في
 دكا ب افلاطون **في الحديث** خبر الجبل الادهم الارثم الاتج المحجل ظلق
 البين فان لم يكن ادهم فكيف على هذا التسمية الادهم الاسود والافج الذي في جبهه
 بقدر الدم والارثم ما في شفته العليا وانفه يفاض والجبل يفاض قوائم الفرس قل او كثر
 بعد ان لا يجاوز الارسلع ولا يجاوز الركبتين والتلق بضم الطاء المعجمة عدم التجدد مع
باسم صافر تاز قلب نام باز که شدم دل ز فکر بچند پروا ختم مراد از نام است
 وقلب اسم صاف است هرگاه دل از فکر پروا خسته شود یعنی کان برود و فریاد و چون فر
 با صبح شود صاف حاصل میشود **معنا باسم همار** خوان سنا کان
 سیر ملاحظه ماست در میان ایشان نیکار من مراد از ایشان عربی است که لفظ هم را
 و ما که در میان هم باشد مقام حاصل خواهد شد **معنا باسم نور دین**
 انکه مسمی را خدایه که او من پیچاره روز و شب محرم و طنس در میان خان منت 2
 درون دل او که معلوم مراد از این دین دل درون قلب است و قلب را اینجا مصداق
 مفعول است یعنی در دین مقلوبی در دین مقلوب خود دین است **لغز**
 باسم کلنگ و شانه سر دو معنی از مرغاری که پرواز بقصد مرد و شان آهن کرم
 یکی را پریدم کشته سر یکی را سیریدم لنک کرم چون پای شانه سر را بندازی یعنی لفظ
 سر را همین شانه بنماید بی شبهه و میشود چون سر کلنگ را که کاست بندازی لفظ لنک باقی
 میماند **حکایت** در صفتی در فی معانی الاخبار با ستاده عن عمر بن سعد

مراتبه

غريب قال كنت عند أبي الحسن عليه السلام حين دخل دار الرقية فجاءه فقال ان الناس يقولون
 اذا مضى للعالم سنة اشهر فقد فرغ الله من خلقه فقال ابو الحسن ثم ادع ولوبشقا الصفا فقلت
 فذلك واتى بشي الصفا قال اخرج مع الولد فان الله عز وجل يفعل ما يشاء قوله ادع ولوبشقا الصفا
 على قول الناس حيث يقولون ان الله فرغ من خلقه اذا مضى سنة اشهر فان المفهوم منه ان بعد
 مضى سنة اشهر فلا حاجة الى الدعاء في تمامية الولد وخرج جاسوبا فانه سبحانه قد فرغ من خلقه
 فقال عليه السلام ليس كذلك بل يلزم الدعاء لشق الصفا وخرج الولد منه الذي يكون في اخر وقت العمل سنة
 لو ضعه **وذكر** ان الله عز وجل قال فان مع العسير كبر ان مع العسير كبر خوج النبي صلى
 عليه واله وسلم يقول ان غلبت عسيري بن وقصير ذلك ان العرب اذا ذكرت كفرة ثم اعادها
 كفرة مثلهما صارت ثنتين كقولك اذا كتبت درهما فانفق درهما فالثاني غير الاول واذا اعدت ما مقرر
 فهي في قولك كتبت درهما فانفق الدرهم فالثاني عين الاول ولهذا قال الزجاج انه ذكر العسر مع
 الالف اللام ثم نكره فصار المعنى ان مع العسير بن ولبعضهم في هذا المعنى فلا يكثر
 اذا عسر يوما فقد ايسر في دهر طويل فالاثنين بربك ظن سوء فان الله اولي الجهد
 فان العسير بعد يسهل وقول الله اصدق كل قيل **فان** قد اشهر في اسم اخي يوسف
 ابن بابويه وهو كما صرح به في القاموس غلط بل هو بن بابويه كاسر قيل **وذكر في الكافي**
 عن ابي عبد الله عليه السلام قال خالطوا الناس فانه الي ينفعكم حبة وفاطمة في السر لم ينفعكم في العلانية
 المراد بالناس اهل السنة والخلق الناس عليهم الاجناد كثيرا ويمكن توجيه الحديث بوجهين
 احدهما ان يكون المعنى خالطوا اهل السنة ولا تغتر لواغتهم فيهم فكم بسبب الاعتراف بالحق على
 وفاطمة عليهم السلام بعدادكم ولا تظهر واجبتهم فان حكم ان كان يجتهد في نفعكم في السر اي
 ستر ومع مخالطة الناس بل امكن زواله بسبب مخالطة لم ينفعكم مثل هذا الحب في العلانية اي
 لو كان علانية اسم بل يجب ان يكون الحب مجتهدا لا يتفاوت ستر ولا يستر فلا تغترلوا الناس ولا تذكروا
 مخالطةهم لاجل جهلهم وعلى هذا فيكون الظرف متعلقا بالحب وانها ان يكون معنى نفع جهلها
 في السراية انما هو اطاعتها فان من احب احدا اطاعه وابتغى امره ونهى عنه ومقاله وفعله لا محالة

من العسير

من العسير

عن ابي عبد الله عليه السلام

حَدَّثَنَا

حَدَّثَنَا

الْحَدِيثُ

ويكون المراد انكم تدعون خبتنا اهل البيت في الظاهر وهي لا ينفعكم تنفعوا بحبتنا في التواضع
والاعتدال ببلد طاعة الناس وتحمل الاذى عنهم في الله عز وجل **روى** عن امير المؤمنين عليه السلام
انه قال اخبر قتيلا قوله اخبر امر من اخبر بالضم وهو اخبر بالكد والاختبار التجربة والامتحان و
تقله من قل يتلوه القل وهو البغض والهاء للنتك والمعزة اخبر تبغض فان مع التجربة
ينظروها بكونها بالباطن وقريب من بارزها في الكافة عن ابي عبد الله عليه السلام قال حالط الناس قسمة من
تجربهم تقلهم ونقل عن عمار بن الخليفة انه قال لولا ان عليا عليه السلام اخبر قلته لقلنا انما اخبر
والوجه فيه ان الحب يسوي ربه الماري والاختبار لا يحصل الامر القل الى هذا يشير كلامه قل
وعين الرضا عن كل عيب كيلة ولكن عين التخطئة السابا **روى** في الكافة عن ابي جعفر
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله من يتفقد يفقد ومن لا يتعد الصبر لنواب الدهر يجر
ومن قرض الناس قرضوه ومن تركهم لم يتركوه قبل فاضع ماذا بارسول الله ثم قال اقرضهم
من عرضك لهم فترك قولهم من يتفقد يفقد يعني من يتفقد احوال الناس ويتعرفا بفقد
الصدق فانه لا يجد ما يرضيه لان الخسر في الناس قليل وقوله ثم اقرضهم من عرضك اليوم
فترك اي اقرضهم من عييك وذمك يعني من غايك وذمك فلا تجاروه واجعله قرضاً في ذمتهم
تستوفيه منه يوم حاجتك في القبلة **روى** في الكافة عن امير المؤمنين عليه السلام
انه يقول اياكم والكذب فان كل راج طال كل خائف هارب وغير اشكال وهو انه ما غنى
تقبل عندك عن الكذب بقوله فان كل راج طال كل راج طال كل راج طال كل راج طال
انه عليه السلام اراد ان لا يكون بوان ادعائكم الرجاء والخوف من الله نعم وذلك لان كل راج طال كل راج طال
يرجو انواع في اسبابه وانتم لستم كل وكل خائف هارب فانما انصحت بحديث ما يقرب منه وانتم لستم
كل وانتم ما انتم حذر الكذب على الله وعلى رسوله وعلى غيره فادعوا الذين
مع ترك العمل به والرغبة في الصدق بان الكذب ينافي الايمان وذلك لان الكاذب لم يطلب الثواب
وملئ طلب الثواب وليس براج بحكم المقدمة الاولى ولم يهرب من العقاب وكل من لم يهرب
من العقاب فهو ليس بخائف بحكم المقدمة الثانية ومن استغنى فيه الخوف والرجاء فهو ليس مؤمن

سؤال الثاني

كما هو المقرر عند أهل الأيمان ودلت عليه الروايات **سؤال** ان قيل يمكن ^{حمله} ان يكون كل واحد منهما خال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بنت الآخر فزوي كل واحد منهما ابنا فالابن كل منهما خال الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما ابن خال الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين ابنة الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابن كل واحد منهما ابن خال الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان ان يكون كل منهما ناعم الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين ابنة الآخر فزوي كل منهما ابنا فالابن كل منهما ناعم الآخر **سؤال** ان قيل يمكن ان يكون رجلان كل منهما ناعم أم الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من الرجلين بنت ابن الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابن كل واحد منهما ناعم أم الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال أم الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج كل واحد من رجلين بنت بنت الآخر فزوي كل منهما ابنا فالابن كل واحد منهما خال أم الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال اب الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج رجلان كل منهما ابنة أم الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابن كل واحد منهما خال اب الآخر **سؤال** ان قيل يمكن رجلان يكون كل واحد منهما خال اب الآخر **الجواب** قلنا نعم وذلك فيما اذا تزوج رجلان كل منهما ابنة أم الآخر فولدت كل واحدة منهما ابنا فالابن كل واحد منهما خال اب الآخر

حديث مشكل سأل داس الجالوت عن مولانا الرضا عليه السلام بان قال يا مولانا ما الكفر والافهام وما الكفران وما الجنة والنار وما الشيطان اللذان كلاهما المرحون وقد نطق كلام الرحمن بما قلت حيث قال في سورة الرحمن الرحمن علم القرآن خلق الإنسان عليه الأيمان فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه لم يخرجوا باو نكت واصبعه لافض واطرق ملبا فلما رأى داس الجالوت سكوتهم عليه لم يجل عليه وشجته نفسه فبوال لخر فقال يا رئيس المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر المتعدد والموجد الموجد والنجاة النجاة والناقص الزائد فلما سمع الرضا عليه السلام كلامه ورأى تسويل نفسه له قال نعم اقول يا ابن آدم اقول ولى تقول ولما سمعنا انت انت صرنا نحن نحن هذا جواب مؤخر واما الجواب المفصل فاقول ان كنت لدارى ولحمد لله البادى ان الكفر كفران كفر بالله وكفر بالشيطان وهما الشيطان المقبولان المردودان

هذا الحديث مشكل

أحدهما الجحيم والآخر النيران ^{للنفس} وهما اللذان المتفقان المختلفان وهما المرجوان ونص بر الرحمن
 حيث قال مرجح الكثرين بليقين بينهما بزنة لا يغيان ^{فبأي} الآخرة تكذبان وتعلم
 قولنا من كان من صنع الانسان وبما قلنا ظهر جوابا في سؤالنا والحمد لله الرحمن والصلوة
 على رسول المبعوث الى الانس والجان ولغنى على الشيطان فلما سمع راس الخالوت كلامه عنت وتجرع
 شقته وقال اشهدان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وانك ولي الله ووصى رسول الله
 علمه حقا **اقول** راس الخالوت اكبر علما اليهود كما ان جاثليق هو اكبر علما الكفار
 قبل بيانه ان مراده الاصل ليس السؤال عن نفس هذه الامور بل هو مقصود بالبيع ومقصود
 الاصل السؤال من وجه اجتماع هذه الامور مع حصول الشك في بعضها وسلك في السؤال سلك
 الجدل حيث استدلل بكلام الرحمن بانه نعم قال في سورة الرحمن التي هي مجمع تعداد النعم في الفوق
 والاولى بعد ذكر نعم تعليم القرآن خلق الانسان علما البيان فذلك يقتضيان ان يكون خلق الانسان
 اعظم النعم وكذلك تعليم البيان وهو النطق الفصح المعبر عما في الضمير وذلك يقتضيه الجبر
 في المقابلة الاعمال والاعمال اذ مقابلة تعليم البيان لخلق الانسان يقتضيه خلق الضمير للانسان
 فاذا كان الضمير مخلوقا لله تعالى واظهاره بالكلام والبيان كان بخلق وتعليمه انهم فذلك يستلزم
 ان يكون كل ما يحصل من الضمير والبيان من الله نعم ومع ذلك عدد ذلك من النعماء المرجوة وعلى
 هذا فلا معنى للكفر والامهان وكذا لا معنى للجحيم والنيران وما معنى الكفرين وما معنى الشيطان

المرجوهين وكيف يجتمع مرجو بهما هذا اخر ما وجد

في النسخة الشريفية ولم يتم بيان جد راس الخالوت وعدم تمامه

اما الحديث غايته لولفه طاب ثراه او لفقد بعض الاقوال

من النسخة اى نسخة الاصل ولعدم وفاة

عُمن الشريف بتمامه

والله عالم بحقائق

الامور

وفيه ما يندرج النسخ الشريف إجماع مولانا الرضا عليه السلام

مع راس الجالوت اعلم علماء اليهود أعلم أن هذا الكتاب المستطاب الذي فاق على إقرانه وارتفع
عن الترفيع استغنى عن التوكيف من كان فوق محل الشمس منزله فليس يرفع شئ ولا يضعه
اشتمل على جملة وافية من مشكلات العلوم وجملة كافية من معضلات الفنون فكم ينبت الفوائد
والفرايد والعوائد والقواعد من نكت العلوم ونخب الرسوم فلعمرى إن ما بين من الزواهر والنواضر
بلذا لا سماع وبقر للتواظر من بين أتراب في كل مسألة كاتبة البدين الأيخم الزهر بل نوره
غلب الشمس ضوئها فليس مع نوره شمس ولا قمر وكيف لا وهو مصنف مصنف العلوم
مدد سما والمقدم في مجامعها ومدارسها علامته فراق والمجهد على الإطلاق اعلى الله مقامه ورفع
دجانه لكن لما لم يخرج من المودة تأنا وبقي بعض صفحاته على البياض ولم يجعل شرح حديثنا من الإثنية
صلوات الله وسلامه عليه مع راس الجالوت شتم لا تلمه والسق تامر خافه العالم العاقل الفاضل
سند الفقهاء ومُستند العلماء شيخنا المؤيد ومولانا المسند الحاج ملائحى طيب الله ثراه ما كل يقبر
الحديث الحقير شرح خطبة أول الأئمة وهادى الأئمة أمير المؤمنين عليه على أولاده صلوات الله
الملك المبين فجموع التوحيد يكون بمنزلة الختام للكتاب ليكون ختامه مكافئ ذلك فليست
المنافس ولله فليعمل العالمون وشرحه حسب مقتضى الحال والمحمد لله العلى المتعال وهو

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا الخرمات صنع بيانه افاض الله عليه شايبه غفرانه ولعمرى لقد الجاد بها افاده وكان ذلك
الذى بشر الله بعباده فكم من مكرم مكرم كشف لثامه فترى قلب كل طالب وكم من رجب وخوف
فرض خاتم فاقرب من كل شارب الا انذره مضى وما اتم مغر حديث الرضام لكنه شمل
التوفيق سبطه الدقيق البحر العميق الذى عفت النساء ان ياتن بمنزله وما اظلت السماء
على نظره فزيله البحر المتواج اذا تكلم والريح الوهاج اذا ظلم الجمل وادهم الطود البازع

ونشر به القرآن حيث قال مرجح التفسيرين بلقيان بينهما ما يوضح لا يتبعان فيا ترى الا وربكم لا تكذبنا
 وبعلم قولنا من كان من سجن الانسان وما علمنا بظن جوابي يا في سوالك والحمد لله الرحمن و
 الصلوة على رسول المبعوث الى الانس والجان ولعنة الله على الشيطان قلت اسمع راس
 الجالوت كلامه عليه السلام هبت وتجر وشق وشققة وقال اسعدن لا اله الا الله وان محمد راو
 الله وانك الى الله ووصي رسوله ومعدن علمه حقا قولا **اقول** راس الجالوت
 هو اكبر علماء اليهود كما ان القسيس الجاسلق والبطريرق من رؤساء علماء النصارى واليهود هذا
 الرجل اذا تاب رجع قبل انما لزم هذا الاسم لقول موسى ثم اتاهمنا اليك اى بجمعنا ونصرتنا و
 واليهود ادعوا ان الشريعة لا يكون الا واحدة وهى ابتدأت موسى تمت به فلم يكن قبله شريعة الا
 حدود وعقوبة واحكام مصطنعة كما لم يكن قبل التوراة كتاب انما هو صحف ومواعظ ولا يكون بعد
 شريعة اخرى لان النسخ في الاحكام بذا وهو ممنوع على الله وقد حكى الله عنهم نفى الذاة بقوله تعالى
 وقال اليهود بدل الله سنننا فقلت ايديهم وتلك السنن لراس الجالوت مبتتة على مذهب الجحش
 والاضطرب في انغال الانسان وغرضه لا يبرأ على اصحاب الشرايع والادبان في تبيينهم بين الكفر
 الايمان في استحقاق الجنة والنار والاجر والعقاب الاستدلاله على طريق الحاجة بالآية الشريفة
قول ما الكفر وما الايمان وما الشيطانان اللذان كلاهما المرجوان الاستسما ماتصفاة
 للإبراد على التفرقة بين الكفر والايمان في الموازنة والعقاب والاجر والثواب على رادة الفاسد من
 بجنوته كل احد على اعلمه في الكفر والايمان فلا يكون هناك ما يستلزم العقاب لا يستلزم مجبة
 الكفر والايمان لعدم ملائمة الاستشهاد بالآية حيث لم يدع على ان كما يستدل عليه بما لا يوافق
 سائر سوا الآيات واجوبة الامام عليه السلام عنها الظاهرة في كون المقصود منها احدا كما سنبه عليه الكفران بمجمل
 ان يكون عطفاً فغيره الكفر والايمان فكان المراد بهما الكفر والظن والكفر والشيطان والتعكير
 عنها تاثيرا للاشارة الى ما اعتبر عنها بالكفر في القرآن كما سنبه عليه وان يكون المراد بهما الكفر للمفخ
 المتداول بملاحظة رباب المذهبين حيث يمتي كل منهما معتقدا الاخر ككفر وان اختص احد فاما هذا الاسم
 في نفس ويحتمل ان يكون المراد كقران التفرقة اى مطلق العصاة الواجب للواحدة على اعتقاد المسلمين و

المراد بالشيطانان شيطان الجن والنفس الامارة اللذين يستندون الكفر والنسالة الى اغوائها
وقبولها في القلب فانكرهما في توصيفها بالشيطنة الموجبة للطعن والتعن عليها عندهم ذنبه لشرو
الى اغوائها **وقولهم** اللذان كلاهما الرنحوان اشارة الى ابراهيم علي الطعن عليها والاستعانة
منها وهوان هذين السببين للكفر اللذين يزعمونها الشيطانين هما من النعماء المرجوة التي فرس الله
نجا على عباده في سورة الرحمن في قوله خلق الانسان عله البيان حيث ان الابر في مقام الامتنان
ودلت على مجبورية الكفر والايهام فيكون سببها مرجوا ووجه الدلالة ان سبب كل منهما في الاثنا
امر ان فطرة اقتضائية مستعند له وفعل موجب خرج مافى قوته واستعداده الى الخارج وكلاهما
اضطرابى من فعل الله سبحانه ذلك على الاول قوله نعم خلق الانسان اى على ما هو مبستر لم يخصه
ويصير اليه وعلى الثاني قوله تعالى عله البيان اى علمه مافى فطرته الجبولة عليها من الكفر والامتنان
وجعله ظاهرا ومبيننا فاضانا فطابقا للاغواء الذي ينبى الى النفس الامارة هو من الفطرة الاصلية
والجبهة الخلقية وما ينبى الى الشيطان من الواسوسة والاضلال هو من تعليم الله سبحانه **وقولهم**
فلما سمع الرضا عليه السلام قوله ملأنا البحر من اب الافعال الاجواف الواوى من الحادورة بمعنى
الجارية لما فيها من مراجعة كل من المتجاوزين القول ورد الكلام بقى تجاوزا والرجلان اذا رد كل
منهما على صاحبه ونكت من نهكت خيم الكافى يفكر ويحدث نفسه ونكت الارض بالقضب
وهو ان يخطبها خطأ فوتر فيها كالفكر المموم واطرق اى ارغى عينه بنظر الى الارض في اصحا
عن يعقوب اطرق الرجل اذا سكت فلم يتكلم وملأ اى طوبى لا وسكوته عليه اما الاظهار التنفر
والضجر عن محاورته استنكارا عليه لقائله المنافة لجميع الشرايع حتى دين اليهود الذى هو منهم
بتفسيره الاية الشريفة بخلاف ما اراد الله تطبيقا لها برايه الفاسدا ومن باب المناكحة عن سؤال
الجاهل وحمل سؤاله على ما لا يلبق ان يصد مثله عن سائل غافل او من باب المذاكرة وتمكنه على
اظهار جميع ما اختلج في قلبه من الشبهات حتى كان اصغانه عند الجواب دفع فى استفادة الحق او
لانه عليه السلام يعلم بالامانة او من حال ذلك اليهودى انه يسئل عنه سؤالا اخر واد ان يجيب
عنها بجواب احداظهارا لعلو فضله وتعرضا على افتخاره بعلمه ليكون اثم في اسكاته واخفاه

وكان كالأعجاز له ولتوقير الحكمة كادرو عن مولانا وسيدنا اهل المؤمنين عليهم السلام انه سئل
 مسألة فترخ في الجواب فاجاب بعد التأمل فقبل له في ذلك فقال توقير الحكمة **قولكم**
 فلما رأى راس الجالوت سكوتة حمل على عقبه وشيخته نفسه لسؤال آخر التي خلاف البیان وقد
 عني في منطقته فهو عني على فعل وفي هذا الكلام ايضاً اشارة الى ان عرض اليهودي الاستفهام
 مجرد الحاجة لا استفادة الحق **قولكم** فقال يا بني المسلمين ما الواحد المتكثر والمتكثر
 المتوحد والموجد الموجد الجارى المنجد والناقض الزائد تلك الاستفهامات مبنية ايضاً على
 الانكار وعلى التبرين الكفر الايمان باستحقاق الثواب والعقاب في الجزاء كما يشهد به كلام الانام
 في آخر الجواب بقوله ثم وهما قلنا بظلم جواب باقي سؤالائك فانه ظاهر في كون مدغم في سؤالنا
 واتما ورد هاتان شبه الغاير واجهته اعتراضاً على المذهب الحق باستلزامه لكم بالثانين نظراً
 الى كونها واحداً بنوع في الاضطراب عدم القدرة على خلافة فالتدبير فكيف يحكم بتكثيرها بالجملة
 اختلاف الاجزاء والى كونها متكثرة باعتبار صلاحية فلا يتحدان فيها بالنسبة الى كل انسان فكيف
 يحكم بتوحيدهما في الصلابة والقدرة عليهما والى كون كل منهما موجد بالفتح لغرضه هو الله
 فكيف يكون موجد له ومخداً فيه والى كون جارية بعن والفطرة والمشيئة السابعة الالهية فكيف يكون وانفا
 وموجداً فلو توقف على اختيار العبد واجرائه والى كون الناقص هو على مخلق عليه من القصور فكيف يمكن ان
 والتكامل **قولكم** فلما سمع الرضا عليه السلام الى قوله ثم هذا الجواب موجز لتوبل النفس تزبيها
 وبينا اصله بين والالف حصل من اشباع الفتح بقينا وبينا بزيادة كلمة ما والمعنى واحد تقول بينا
 نحن نوقبه انا ما نقدره بين اوقات قبضنا اياه وفي النهاية بينا وبينا ظرفان بمعنى المفاجاة
 الى جملة محتاجان الى جواب يتم به المعنى وهذا الجواب الموجز حاصله اغامه بالجدل فان الغرض الاستدلال
 لرس الجالوت من الخاصية مع الانام بالاقتراح على مطلبه الفاسد بالآية الشريفة فاثبت عليه عدم طبق
 له الى فهم معنى الآية بوجه لطيف وطريق حسن وهوان فهم الغاييب عن محضر الخطاب بمعنى الخطأ
 المتوجه الى غيره باحد الطرق الثلاثة اما بكونه من اهل بيت الخطاب المطلعين على القرآن المفصلة
 والشاهد الخاتمة والاشادات المحصورة والتبنيات الشفافية بنشوء في ذمهم واستحضار

مآلهم واستخلافهم واستهان لاسرارهم واستفاد من لفظ الخطاب بالطريق المقررة
 في العرف اللغة واستعلام من أحد المتخاطبين بلا واسطة او بواسطة معتبرة ونسب الامام ثم علم
 نفى النكبة بالنسبة اليه فنبه اولاً بان ابيه وناداه بترتيبها على ان ابيه غير منتسب اليه من غوطب به بل
 فيه اشار بان غير معروف ثم فضلا عن تلك النسبة المحبلة فليس من اهل بيت الموحى وورثة علم القرن
 حتى كان مطلعاً على ما بينه واسرار تنزله وتاويله واشارتم ثانياً بقوله ثانياً اي شئ تقول الى لفظ
 الابهة ليس بظاهر معقنى القوايين الوضعت فيها حجة عليه فلا نسبة كلامه كلام اهل المحاورة و
 المحاورة ولا هو نسخ الكلام بل هو من ان النعيق واليهيق ووجدان خلق الانسان لا يدل على كونه مخلوقاً
 على الاضطرار في امثاله وتعليم البيان لا يدل على تعليم كل احد ما اعتقده من الكفر والابتنان والنزاه
 بشئ من الدلالات المعبرة بل معناه الظاهر المطابق للسماع من عرفا ولغته والمطابق لحكايات لغزها الابهة
 الابهة التي استشهد بها الامام ثم انه تعالى خلق الانسان على وجه يقبل التعلم وعلمه ما يفصل ويهين كل
 شئ فانه خلق الانسان وسوى نفسه فالحمة فجورها وتقونها وهذه التجدد في سبيل الخير وسبيل الشر
 فمن يجيئ عن يمينه ومن يهلك هلك عن يمينه وهما من اجل نعم الله سبحانه للانسان فلا يستلزم
 جبراً ولا اكراه اذا ارشاد السبيل وادارة طريق الخير والشر ايس معنى الزامه والاكراه عليه يمكن ان
 يكون المراد بالبيان العقائد الالهية المحقة وما بهم نحوها من العلوم الدينية وتعليمها اعطاء
 اسباب حصولها من نصيب لاندل الربوبية ويجاد المشاعر الاذكية بان ركب في عقولهم ما يدعوه
 الى الاقرار بالعقائد الالهية وهو الفطرة التي فطر الناس عليها ومن علمها ومن علمهم بها فمن عنى فكفر
 فقد غشاها وعليها استر بسواختياره من القادي في العقله واتباع الشهوات وبشر الى هذا قوله سبحانه
 فاذا اخذ ربك من بين يديهم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم ان لا يقولوا اليه
 شهدنا ان تقولوا يوم النكير ان كنا نحن هذا غافلين يعني نشرنا لهم من اصلاص معاذنها الاصلية و
 مبادئ العقائد ونصب لهم دلائل الربوبية واعطاهم القوى الادراكية والمشاعر العقلية الدالة
 الى الاقرار بها وصارت مجازاتهم شهوداً وبشعورهم بما الخطاب السب تركم كاتب معون بما
 الخطاب في الدنيا بالقوى البدنية الجوفية وقالوا يا السنه تلك العقول بل انت بنا وهذا الاستناد

من جهة كراهة ان يقول الجاحدون يوم القيمة انكاف عن هذا غافلين ذلك الابهة على انما يرجع
 باقتضاء فطرهم الاصلية بالربوبية وعلى امكان خروجها بالغفلة ونسبة ثالثا بقوله عليه
 ومن يقول على كون ما فصحده من الابهة منقولاً عن المنزل للقران ولا عن ملته المنزل بل عن اوصيا
 وامثاله بل خلافه ثابت فيهم ثم اشار بقوله عليه ولين تقول بانك مع قصورك وسوء فهمك و
 عدم استناد ما ذهبت اليه سنداً يجمع بينه على مع مالى من معرفة معاني القران بجميع طرقاته فاني ابن
 رسول الله صلى الله عليه واله الخاطبة و ابن اوصيائه ومن اهل بيت النبوة والرسالة وخلفائه
 بالحق ومخبري علمه ومستودع سره ونحن اهل القران واهل المعرفة بنفسه وتاويله وظاهره
 باطنه ابا عن جده فقلك لنا نازل على جدنا واعطانا علومه في الهدى وكفلا كفل الكون الى الكفران ثم
 اكد ذلك بقوله بينا انت صرنا نحن نحن على طريق الاستفهام الانكاري بخلاف الاذاعة تنبيهها
 على سره بان علمهم ليس مكتسباً بمعنى كل صرنا نحن متلبين بنا نحن فيه من الصفات الكاملة والعلوم الكاملة
 الموجودة بيننا الشهوة الغيبة عن البيان المستغنية عن البتة في زمان صرنا نحن متلبين بنا
 من كمالنا التي نظمتها كالآلات انك كتبتها بتقدير ان منة عمرك ونحن على ما نحن فيه من بدو تولدنا
 بل نحن نحن قبل خلق الارواح والامدان وكان جدنا صلى الله عليه والنبيا وادم بين الماء والطين ونحن
 انواره المحدثون عليه السابقون السابقون ونحن المقربون حملة القران واهل الذكروا اولوا الامر فليس
 لان تقول نطق بذلك كلام الرحمن مع انك لم تفهم معناه وعبر عن نفسه الشريفة بلفظ الجمع تنبيهنا على
 ان تلك الرتبة الكلمة الاولى والولاية الكلمة الثانية مشتركة بيننا وبين ابائنا العظام ونحن نور
 واحد من اصل فاراد **قولهم** عليم واما الجواب المفصل فاقول ان كنت الدار في الحمد لله الباري
 الى قوله وما المرحون لنا نعم اليهود في الجواب الجوز بعدم ورود ابراه بالابهة هذه تابنا في الحديث
 المفصل في حقيقة الامر في معنى الابهة ودليل اصل المسئلة وحشيت من شرط تاثير الحق في قلب السامع
 تلبس بخال الاستفهام والتشبه للذاتية وترك الحاجة شرط عليهم ان يكون من اهل الذابية وفهمهم
 بدا بحمد الله الباري ليكون اول كلامه دأ على شبهة السائل لان كلمة التمجيد المعرفة في الالسنه
 والاسماع الدالة على استحفاة تعالى للحمد كله وتوصيفه بالباري مشعر بالعبودية فهذا بان فعله

خوضاً خلقه الاشياء الذي من خلق الانسان محمداً وخبر محض فلا يصدق عنه الشر ولا يظلم ولا يظلم
 في الجزاء فقوم كونه شر كما وقع للسائل في خلقه الكفر خطأ في الفكر العام وان كان كذا في الفكر الخاص
 كما قال العارف الشيرازي بهما كلف خطاير فلم صنع زكوت افزين برنظر خطاير پوشش باد
 وقوله الكفر كثران جواب عن سؤاله عن كفرين وهما المشار اليهما بقوله نعم والذين كفروا اولياؤهم
 الطاغوت وقوله فمن يكفر بالطاغوت وفي توصيفهما في الجواب وضاف واحدة تنبيه على عدم التماثل
 موافقة نوعين مختلفين في الحبس اتحادها واتفاقها في تمام الحقيقة دفعا لاستبعاد السائل عن
 اجتماع المتضادين في صدقهما على جهة واحدة فقال وهما الشيطان المقبولان المبرودان ويحمل
 ان يكون المذكور في الرواية الشيطان بالهين المهملة والمقصود واحد يعني هاتمان من جهة
 الاختيار وعدم الاكراه والاجبار والقبول والرد لهما موكل الى ارادة الانسان واختياره والمراد
 انها تختلفان باعتبار المقبولية والمردودية بالنسبة الى المتصفين بهما فالكفر بالله مقبول لاولياء
 الطاغوت والكفر بالطاغوت مقبول لاولياء الله وكذا الرد في العكس وقوله وهما الشيطان
 المتفقان المختلفان اي متفقان في القدر والاختيار وصالحتهما للتصديق عن الانسان وتختلفان
 الثواب والعقاب وفي تعلق الاداة الفعلية بهما واللام للعهد بما في السؤال المذكور بالصفة
 المتقابلة ولعلمه سقط ضمير الموصول عن القلم **قولهم** وهما الرجوتان ونص في الرحمن الى قوله تاذن
 جواب عن الشيطانين في السؤال وهذا شرع في بيان معنى الآية على وجهين من حقيقة اصل
 المسئلة فقال الشيطان الرجوتان في الآية الكفر والاثبات فانها باعتبار خلق القدر عليها
 المفهوم من قوله تعالى خلق الانسان نعمة وباعتبار هدايته الله سبحانه سبيل الحق منها المدلول
 عليه بقوله تعالى علمه البيان نعمة اخرى ثم ذكر الآية الشريفة استشهاده انما افاد تنبيها على كونه
 نقضاً للمعنى الآية الاولى والمراد من ترجيح الخبر والشر باعتبار اجتماع دواعيها في فطرة الانسان و
 اثارها وهي ضميرها في قلبه كما ورد كل ذلك في معتبر الاختيار وهذا الجوانب امدها بحجج خارج والآخر
 عذبات الاول وان كان ممنوعاً عن تناول كان الحرج الاجاب ممنوع من الشر بالاستعمال الا
 انه يحصل بالامتحان ولزوم مداومة الشيطان في تسويله في الجنان وترتيبها في النظر القاصرون

لأحداهما الجنة وللآخر النار
 اشارة الى الاختلاف في
 الرد والقبول المتفقين
 عدم الاجبار موحى استحقاق
 الجنة والنار كما قرئ
 الا بان من هذا يظهر انهم
 معني قوله

يخرج لآلى السعادات الابدية الفاصلة من المجاهدة كما يخرج النصارى من النار الانجلى وهما ملتقيان في
 فطرة الانسان وضيقه ولكن بينهما ما يفرق العقل والاختيار وهما الله نعم بلطفه للانسان فمجرد
 كونها مخلوقة من ملقحين لا يستلزم بغير احد فاعلى الاخر وتداخلها وهذا تبين معنى الآية
 السابقة ايضا على وجه لا يستلزم نقضا شكرانه عليه بعد ذلك اشار الى دليل اصل
 المسئلة اعنى كون فعل الانسان بحسب قدرته واختياره مما هو اوضح الامة وانما هو لغضرها
 وابعدها عن النفس الابراء وهو اليهود والوحدان بقولهم وبهم قولهم ان سخر الانسان
 والنسخ بمعنى الاصل بمعنى لم يخرج عن فطرته الاصلية والجملة الانسانية الى السبعة الشبابة
وقوله عليه السلام وما قلنا بغيره ^{جواب} جميع هؤلاء انهم ذكرها ثانيا بقوله
 ما الواحد المتكرر الخ وعرفت ان المقصود منها واسد في كفها جواب احد قولهم والحمد لله
 الرحمن الى اخر الحديث شكره على الزام الخصم وتبكت وذكر الرحمن للاشارة الى رحمة الغائبة
 الدالة عليه الآية السابقة التي عرفت شمولها للمؤمن والكافر في خلقها والتبني على كونه وجه
 صدقها السورة باسم الرحمن والصلوة والسلام ارشاد لراس الجالوت بالتوسل بالرسول صلى الله
 عليه واله المبعوث على النفلين للهداية انهما ما للجنة

والاستعاذة عن الشيطان المخلوق في قبلا

للعوائت كعبلا للاعتكاف

والحمد لله والآخرات

وانا الباقى

محمد عليه

الصلوة والسلام على اهل بيته

نفسه

وَمَا فَاعِلُهُ
أَيْضًا قَدْ تَبَيَّنَ
فَالْأَفَاءُ شَرْحُ خُطْبَتِنَا
وَبَلِّغُوا التَّوْحِيدَ وَسَيِّدَ الْوَصِيِّينَ
صَلُّوا عَلَى اللَّهِ وَسَلَامُهُ
عَلَيْكُمْ جَمِيعًا
قَدْ تَبَيَّنَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي شَرْحِ خُطْبَتِنَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّوْحِيدَ وَهَافِئَةَ الْإِسْلَامِ
فِي الْكَافَةِ مُسْتَدَلِّينَ مَوْلَانَا جَعْفَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا خَضَرَ
النَّاسَ فِي حَرْبِ مَعُوذَةَ فِي الْمَرْثَاءِ ثَابِتَةً فَلَمَّا حُشِدَ النَّاسُ قَامَ خُطْبًا أَيْ طَلَبَ قِيَامَهُمْ فِي حَرْبِ مَعُوذَةَ
أَبْنِ حَرْبٍ فَخَوَّاهُ فِي التَّعَاوُنِ فَقَامُوا أَسْرَعَ مِنْ مَجْمَعِينَ **فَقَالَ** صَلُّوا عَلَى اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ
وَعَلَى أَوْلَادِهِ الطَّيِّبِينَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الصَّمَدِ الْمُتَعَزِّدِ الَّذِي لَا مِثْلَ لَيْسَ كَانَ وَمَا مِنْ
شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ قَدَرُهُ بَانَ بِخَافِ الْأَشْيَاءِ وَبَانَتْ الْأَشْيَاءُ مِنْهُ فَلَيْسَ لَهُ صِفَةٌ تَنَالُ وَلَا حُدُودٌ
بِضْرِي لَهُ فِيهِ الْأَمْثَالُ كُلُّ دُونَ مِثْلِهِ تَجْبِيرُ اللَّغَاتِ وَضَلَّ هُنَاكَ تَضَارُفُ الصِّفَاتِ وَحَالَ
فِي مَلَكُوتِهِ عِبَقَاتُ مَذَاهِبِ التَّفَكُّرِ وَانْقَطَعَ دُونَ الرُّسُوحِ فِي عِلْمِهِ جَوَامِعُ التَّفَقُّرِ وَخَالَ دُونَ
غَيْبِ الْمَكُونِ حُجُبُ الْغُيُوبِ تَامَتْ أَدْنَى أَدْنَاهَا تَنَالُ الْعُقُولُ فِي لَهْفَاتِ الْأُمُورِ فَبَيَّنَّا
الَّذِينَ لَا يَبْلُغُهُ بَعْدَ الْهَمِّ وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفُظْنِ وَقَالَى الَّذِي لَيْسَ لَهُ وَقْتُ مَعْدُودٍ وَلَا أَمَلُ
مَعْدُودٍ وَلَا نَفْسٌ مُحْدَرَدٌ وَسَجَّانَ الَّذِي لَيْسَ لَهُ أَوَّلُ مَبْدَأٍ وَلَا غَايَةُ مَشْهُيٍّ وَلَا خُرْفَةُ
سَجَّانَهُ هُوَ كَمَا وَصَفَتْ نَفْسُهُ وَالْوَاصِفُونَ لَا يَبْلُغُونَ نَفْسَهُ حَدَّ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا عِنْدَ صِفَتِهِ
إِبَاتَةً لَهَا مِثْلُهُ وَإِبَاتَةً لَهُ مِثْلُهَا فَلَمْ يَحْلُلْ فِيهَا بَقِيَّةً هِيَ مِثْلُهَا كَانَتْ وَلَمْ يَبْنِ عَنْهَا بَقِيَّةً هِيَ مِثْلُهَا

بانن ولم يخل فيها فبق له ابن لكنه سبحانه اخطا بما علمه واتقنها صنعها واحصاها حفظه
 لم يضر بعينه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السموات العللى الى
 الارضين السفلى لكل شئ منها حافظ ورقب وكل شئ منها بئى يحيط والمحيط بها احاط
 منها الواحد الاحد الصمد الذى لا تغبره صروف الزمان ولا يتكاده صبح شئ كان انما قال
 لثنى كن فكان ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا نعت ولا نصب وصانع كل شئ من
 شئ صنع ما خلق وكل عالم من بعد جملة يعلم والله لم يجهل ولم يتعلم احاط بالاشياء
 علما قبل كونها فلم يزد بكونها علما علمها قبل ان يكونها كعلمه بما قبل ان يكونها
 لتسديد سلطان ولا خوف من زلزال ونقصان ولا استغاثة على ضدنا ولا ندم مكاره ولا
 شر لم يكره لكن خلائق من يوبون وعباد داخرون سبحانه الذى لا يوره خلق ما ابتدا
 ولا تدبير ما اراد لا من عجز ولا فرقة مما خلق اكنتى لم يخلق وخلق ما علم لا بالتفكير في
 علم خاتنا صابا فخلق ولا شجرة وضلت عليه فيما لم يخلق لكن قضاء مبهم وحكم محكم
 وامر متقن توحد بالرتوبية واستخلص المجد والثنا وتفرق بالوحد والمجد والثناء و
 توحد بالتعبد وعلامتنا اخلا لانياء وتظهر وتقدس فلامت النساء وعز وجل عجايزة
 الاشركاء فليس له فيما خلق ضد ولا له فيما ملك ند ولا يشرك في ملكه احد الواحد الاحد
 الصمد البعيد لا يبدل الوارث الذى لم يزل ولا يزال وحدنا ازل باقبل بد الدهور وبعد صور
 الامور الذى لا يبيد ولا ينفقد بذلك وصف ربى فلا اله الا الله من عظيم ما اعظمه و
 جليل ما اجله ومن غير ما اغره وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا انتهى كلام امر الشرف
 الذى هو تحت كلام الخالق وفوق كلام الخلق وهذه الخطبة من جلال خطبة المشهور اشتملت
 على حقايق التوحيد وغوامض مغارف التعبد ومضممة لابلال شبهات المشبهين واوهام
 المخدبين وانما اشرح بقدر وسعى بعض ما يستفاد منها من كنوز المعارف وموزن اللطائف
 وان كنت كما قبل ابن التماميذ التساؤل **فاقول قال عظيم فرائد**
 الحمد لله صدق عليه السلام كلامه بحمد الله تعالى صمد الالام الجنس الدال بعومه على جمع التامد

من كمال ذاته المتجلى بصفاته العليا في الامكان وشمول عوالمه نعمة بسعة رحمة التي ملئت
جميع الاركان فلا يفتقر شيء وبغضته التي لا يخرج عن سلطان نور وفي بلا واسطة وبواسطة
يرجع اليه بكل شرف وخبر فيتم اليه والفرق بين الحمد والشكر عموم الاول بالنسبة الى النعمة
وغيرها واختصاص الثاني بالاول وعموم الثاني بالنسبة الى القلب واللسان واختصاص الاول
بالثاني ولفظ الله علم للذات الاحدية على انها بكاملها الذاتي مبدأ الصفات الالهية والقوت
الازلي في رتبة الوحدة لا ينافي كونه علما للذات بالالفات الى اجتماعها للصفات كما
يستفاد من بعض الروايات كونه لاسم الاعظم وهو في رتبة الوحدة كما في بعضها **قال** علم
الواحد الاحد الصمد المتفرد **اقول** هذه الاسماء المقدسة الاربعة تشير الى المراتب الاربعة
للتوحيد فالاحد الى التوحيد الذاتي والواحد الى التوحيد الصفاتي وتقدمه على الاول مع تنازه
عنه في الرتبة لكون صفاته نعم معرفة لذاته يعرفها كشيء كما في تقديم الله على احد في قوله تعالى
قل هو الله احد فان لفظة الله اشارة الى الرتبة الاولى الواحدة الواحدة وهي رتبة الصفات الخدلة
الرتبة الاحدية الذاتية والصمد الى التوحيد الاضالي والمتفرد الى التوحيد الالوهي **وتحيز**
تفضل تلك المراتب في مقامات اربعة **المقام الاول** في التوحيد الذاتي وهو يحضر
الحق تعالى في رتبة ذاته القدسية عن شوائب التركيب لكثرة فلا يتجزى بالاغراض ولا يتكف بالاعراض
ولا تقتصر الروايات في الاعراض لا يتعين بالحدود ولا يتشخص بالقيود فلا يسم ولا رسم ولا جهة
ولا كيف ولا وصف ولا حيث وفي كلامه **لا يمتنع** عن الصفات ذاته وحيث لا كثرة في ذاته فهو متزه عن
شائبة معينة غير صف الوجود البات **مكاشفة** انه سبحانه يحكم المبدئية الاولى كما
ما في الامكان لا يستقيم شيء بقضوي وجوده فوجوده واجب لذاته ليس لانفس الذات نظر المسامح
افتكاك الشيء عن نفسه اما ان انقطاع ما عن الغير بعد انشاء العلة وهذا الامر يعجز الوجود والمهية
فان المهية نفسها واجبة بقوتها فوالله تعالى عين الوجود لا يضايفه في القدم عنه لان الوجود
بنفسه واجب الوجود ويتبع مشاركة غيره معه في الوجود لان غيره غير واجب لنفسه بل الوجود وهو
سابق عليه يدل على الوحدة الصرفة انهم انه اذا كان مركبا فغير وجوده ان كان محض ليس فليس شيء لا

إليه إشارة وحوالة ولا حقيقة له ولا مسألة فليس ينصف بالجزئية التي هي الأمور الوجودية وإن كان
 مفهومها ذهباً فقد رتب وصورة رتبة وأحقيقة الوجود فلا يشارك في القدم بل هو مخلوق ولا
 يجري عليه إن كان وجوده الغرضي الشيء لا يتكرر فالكثرة غادق للملك والقديم لا شريك له
 والله عز وجل بطلته الحقيقة إحدى الموثقة وحدا في الكسوة منزهة عن الظهور والبطون فضلت
 هناك الاشارات وانقطعت هذه العبارات ليس كذلك شيء وتل فواقه احد **تغري كفايت**
عرفان الاول اذا عرفت انه تعالى لا حد له ولا كيف ولا جهة بل هو صرف حقيقة تحصل
 بالحدود والكيفيات فهو مجرب عن كل خاطر ناظر قال مولانا الصادق عليه السلام كل ما يعينوه **تغري**
 فهو مخلوق ومردود اليكم وفي المروى عن مولانا امير المؤمنين صلوات الله عليه انتم خلقوا الى مثله
 والجاه القلب الى شكله السبيل اليه مسدود والطلب مردود وعن مولانا الرضا عليه السلام كنهه
 تفرق بينه وبين خلقه وللعقل القاطع بوجبه وجبه اخر لا شئ الوصل الى ذكره وهو قهوت
 بوجود الاشياء واستمداد كل شيء في كل ان في وجوده عنه فليس لشيء وجود مستقر يصل اليه
 بين انك ان معرفة الشيء لا تحصل الا بمجسول صورة المعلوم عند العالم وعلمت انه صرف الوجود
 الخارج فلا صورة له ينطبع في الخيال او يحضوره عند العالم وهو محال اذ لا شيء معه لا وابداه هو
 معه لان الاثر المتقوم بالموثر كل ان له وجود جديد كشعاع الشمس القائم بنوره ما لو كان مع الوثر
 كان يحصل القوام مستقرا حين ما كان عند اذ المعية يقتضي الاستقلالية في الوجود وهو من
 المستحيلات لان رتبة وجوده دون رتبة الوثر فلا يصل اليه ابد ولا وجود له في رتبة الوثر حتى
 يبرهن وهو في كل ان في الهلاك والبنوار وبذلك رتبها بغير قول سبحانه كل شيء هالك الا وجهه
 بابرار نعم الهلاك بصيغة الفاعل الدال على الدوام والثبوت دون المستقبل واما الوثر فلكون
 الاثر ظهوره ومن شئونه باق بابقائه فلا ينقطع عنه وهو محبط بانار نفسه ظهورا ثم لا يذكر له
 الاكباد وهو يذكرنا **الاشياء** والاشياء من الاشياء في المحفة الاحدية من
 الحدود والقبودات فلا بد من عدد الاعداد في مقابلة ثابته بل كلها مستهلك عند وحد
 غير عددية بل هي وحدة محبة سرمدية لان الواحد العددي لا يتكرر بعده ويتبع ان يكون معه

نظم لك امتناع قد كره
 بكثرة الاطراف اذ
 عرفت الغزوة تحصل

في رتبة حتى يتكرر ويدخل في العدد وهو لنقول انهم عن الحكماء الاولين مثل فينا قورس التيالة
 تليكن سليمان النبي وغيره بالجمله لا ثاني له في حد ذاته بل هو محيط بكل شيء بظاهره وبباطنه
 ملكه وملكوته حتى الواحد العددية فلا يحاط بها وهو جامعها والمكونات باجمعها فاضها وقضها
 واوجها وحضها كلها متاخر عن رتبة ذاته نعم ليس معه **قال** مولا الرضا عليه السلام لم يزل
 واحدا ليس معه شيء ولا يزال كذلك فلا يبق هذا واحد وهذا واحد رتبة ذاته وتقريرا للمثال الذي
 قدوة السلطان وقدوة اعوانه فرائده وولاته وحكامه منزلة على قدره رئيس القصر فان هذه
 كلها شئون قدرته ومظاهرها قائمة بها ومستهلكة لديها ولا شيء منها في رتبة حقيقته وان
 محيط بها اخاطة بقومته بحيث لو انشقت انشقت الجميع ولا عكس فلا يباينها حتى يبق قدرته واحدا
 وقدرته خدامه واحد تباينها والامافدت لانفائها ولا هي عنها فالانوار المترتبة على قدره الابناء
 ينتهي الى قدره السلطان حقيقته وهي اثارها في الوجود ومع ذلك سرورها يرجع الى حقائق انفسهم
 لا الى السلطان وله تعدبهم بخاوك احسانها ولا يباين ذلك كون القدره معظم من حيث كماله
 شرفا وقس على ذلك سلطان الحق بالنسبة الى مخلوقاته **الثالث** واذا علمت ان الواجب
 لذاته في الوجود ليس الانفصال الوجود فلا شريك له في الوجود الا لذاته والغنى المطلق لما تكرر
 ان محض الشيء لا يتكرر ومحض الواحد لا يتكرر شيئا الله انه لا اله الا هو **الرابع** وحيث علمت
 انه صرف الواحد من غير حد ونعت فحجة فلا نسبة له سبحانه بين خلقه مثل نسبة الممكنات
 بعضها مع بعض فلا يشابه شيئا ولا يماثله ولا يجانس ولا يوافق ولا يخالف ولا يباين ولا
 يباين ولا يتصل به ولا يتفصل عنه ولا يفارقه ولا يدخل في شيء ولا يخرج عنه ولا معه ولا عليه
 ولا اليه ولا منه ولم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد كل ذلك من خصائص الممكنات نسبة
 بعضهم الى بعض وتوابع الحمد والمهابة والله تعالى فاعلمنا وجامعها ولا يجري عليه لا يوصف
 ولا يضاد شيئا لان الشيء فعله المتقوم به والبه يشير كلام مولانا امير المؤمنين عليه السلام
 تحدا لنفسها والالات تشير الى نظائرها اعرفوا الله بالله اني لحد الخلق وخالقها وقال عليه
 داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء وخارج من الاشياء لا كخروج شيء عن شيء مع كل شيء لا

بمقارنته وغير شئ لا يبرأ إليه قريب في علوه وبعد في دونه انتهى وهو كما قال مولانا الرضا عليه
 كنهه تفرق بينه وبين خلقه ليس كمثل شئ وهو التبع العلم الخ ليس انما
 منزعه عن التنزيه حقيقة كما هو منزعه عن التشبيه لان سلب الشئ عن شئ يستلزم تصور النسبة
 الحكيمه وهي فرع امكانها ثم الحكم بالسلب حيث يمنع النسبة فلا يتصور فالصفات لا تميز له
 عز وجل يرجع الى ضرب من التجليل الى سلب النسبة على قياس الحكم بامتناع اجتماع التقضين
 وهو تصور التقضين بشخصها واجتماع الشئين بمفهومه الكلي ثم الحكم بارتفاع تلك النسبة
 بينها سبحانه الله عما يصفون السالكين يمتنع في حقه سبحانه مطلق الفقر والحاجة
 لانفسه لانه متصل بخلوص كينونه ومقوم بخلوص انبثته واجبة بحقيقة هو تبه ولا فعله
 لانه مبدأ الكل ولا يخرج عن سلطانه شئ ولا يعبر عنه مثقال ذرة في السموات والارض والحاجه
 الى الواسطه التي هي في قبضته قدرته في خلق الاشياء واجبة الى المخلوق في قابليته لاستفاضة
 الوجود منه سبحانه على النسبة التي قدرها في الاسباب عن الوجوده التي تقوم الشئ
 تجل ذاته المقدسه عن حلول العواض المحمانية وعروض الحالات النفسانية والكيفيات المتحددة
 اذ ليس شئ معه لم يكن ولا يكون ابدا ولا استلزام التركيب من محتمل الفعل والقبول وتبصرها
 بتجدد المتغيرات من قوتي الذنوع والجمع وفي كلام الرضا عليه ما علمت ليس معه شئ اذ لا ابدا
 كما تقدم ونسب الرضا والغضب والكراهة والمحبة والبغض وامثالها اليه سبحانه بتاويل الغابات
 دون المبادى والاثار دون المعاني كما في المروي عن توحيد الصدوق من ارجاع امثال ذلك
 الى اوليائه فجعل رضاهم ورضا نفسه وسخطهم وسخط نفسه لانه تعالى جعلهم اذلاء لنفسه سنية على
 من يدينان لذلك ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله من بطيع الرسول فقد اطاع الله
المقام الثاني في التوحيد الصفي الذي بناه اليه في اسم التوحد هو
 في رتبة صفاته تعالى المراد منه نفي النكث فيها بحسب الحقيقة وكوفا حقيقة واحد هي عين
 الذات الاحدية ونكثها باختلاف المعاني والمفاهيم المقصودة منها في الكتابات لانه بحسب
 ظهور كمال الذات وتبلي نورها في الحدوث على حسب فهم العقول والشاعر من الاظفار اثار ضلته

في التوحيد الصفي

من غير تكرار لما في صقع الذات واقتران لها فيها والموجب لهذا النفي والاثبات ملاحظة امور ثلاثة
 قطعت **الاول** وحدة الذات وتعالها عن تكرار مبادئ الصفات فيها كما تقدم بيانه والبرهان
 مولانا امير المؤمنين عليه السلام التوحيد نفى الصفات عنه بشهادة كل صفة انها غير الموصوف بالاعتز
 وشهادة الاقتران بالحدث المنع عن الازل المتشع غير محدث **الثاني** صدائبات تلك الصفات
 بمغايتها المتكررة ومفاهيمها المختلفة على شجانه فلزمنا القول بكونها على معنى اثباتها له بحسب تجلي نوره
 في رتبة الالوهية المتناهية بالواحدة في الحدث على كونه نورا بالعقول والمشار حيث نشاهد آثارا تلك
 الصفات في الافاق وفي انفسنا حيث وجدناها على منع محكم وخلق متقن لا يصدد الاعين حتى يقوم قاذ
 عالم حكيم ذي رحمة واسعة غايته وفضيله كامل وغير ذلك من معاني الصفات الدالة عليها اذ كان
 الموجودات واعيان المكونات والمناقب الحكم ودقائق المصالح في المصنوعات مضافا الى ما نطقه
 به كتاب الله العزيز وكلمات رسوله وحججه وهذه خلقه من توصيفه تعالى بتلك الصفات
 العلوية والاسماء الحسنى عما فيها المتكررة الغير المترادفة وبالجملة ملاحظة هذين الامرين
 القطعتين بوجوب الادغان بنفي الصفات باعتبار الذات واثباتها باعتبار فعله وتجلي نوره
 بكمال ذاته في الحدث في الصادر الاول الذي هو مظهر صفاته واسمائه **الثالث** توصيف الذات
 مع تقدسها عن اقتران كثرات الصفات باعتبار فعلها المتكثرة باختلاف الانوار والمفاعيل مع كونها
 بحسب المبدأ حقيقة واحدة هي عين الذات وعدم الاضافات فيها كما لا مولانا الصادق عليه السلام
 كان ربنا عز وجل والعلم ذاته ولا معلوم والقدرة ذاته ولا مقدور والسمع ذاته ولا مسموع و
 البصر ذاته ولا مبصر فلما ان حدث الاشياء وكان العلوم وقع العلم على العلوم ووقوع القدرة
 على المقدار اى ظهرت المعاني بكثرتها وحدثت بانحاء متعلقاتها حتى حسب مدركنا ملاحظة المفعول
 لا على ما هي علم وتدة وسمع في صقع كما اشار اليه بقوله نعم بدت قد رتك بالهي ولم يبدو هيته يشهوك
 وجعلوا ابا نك اربا بافتنى لم يعرفوك باسبىك ولا يتوهم ان تلك الانوار المنزوعة عنها الصفات المتكررة
 يستلزم تكرر الجهات في الفعل المستلزم لتكررها في المبدأ الفعال فابن المخلص عن مصيق الكثرات
 فيه لان تكرر جهات الفعل يرجع الى الانفعالات وهي مقوومة قيام التحقق بفعل الفعل مثل قيام

الانكسار والكبر والفعل الصادر عن الفاعل عز وجل لا تكثر في جهاته على شئ منه ونحن لا ندرك حقيقة عدم تقدم جهاته .
 ذلك لعدم الكيفية كما قال مولانا الصادق عليه اذ الكيف مفعوله فلا يجري عليه بالجمله لفعله
 جهة الى الفاعل وجهة الى المفعول والتكثرة بالجهة الاخيرة المجعولة بنفس الفعل وعدم تعلقها الاوثان
 لقصور المشاعر مثل صورة الشاخص اذ انطبعت في المرآة المعوجة والمنطبعة فيها هي صورتها البقا
 فيها وضح ان بق هذه صورة الشاخص ومع ذلك ليست كل هي قال اهل المؤمنين عليه
 لا يحيط به الاوهام بل يتجلى لها بما اتمتع وفي كلام اخر له عم ربيع من الوصف الى الوصف دام
 الملك بالملك وانتهى المخلوق الى مثله واتجاه الطلب الى شكله اتما يتخذ الادوات انفسها ونشر
 الالات الى نظائرنا وقال مولانا الرضا عليه السلام ما رقت عليه من المجل في صفات محدثة فان صورة العو
 في المرآة مع تغيرها الصورة الشاخص المستقيمة لا يمكن ان يكون صورته لا تشبهها ومثال الشج المرئ
 عن بعد صغيرا وظلما بنا لا يمكن ان يكون هذا ليس ببدن من ذلك انه يتج في توصيفه شيئا اخر باق اسخ الان
 وغدا مع ان يقاونه ليس امتدادا لا يقر به الا زمته وليس له ماض واستقبال **كشف حقيقته**
 واذا علمت ان توصيفه رقم بالصفات عفاهم بها التكررة ليس على ما هو في حقيقة الذات ورتبة الاعد
 بل يظهر فعله وحده لا تار ومع ذلك لا يتج سلبا عنها كما عرفت في توصيفه بالبقاء فالصفات المتشابهة
 الى التسمي المجعولة لا معقولات كاشنة عنها وهذا الاعتبار يخص الشارع توصيفه بانه مقام العبادات
 والذماء والمناجات كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام ان العباد بالاسم اي الوصف كبر وبالموضوع
 بشرك والمعبود هو التسمي والوصف اشارة اليه ولولا الرخصة ما وسعنا توصيفه به كما قال سيد
 الساجدين عليه السلام لولا الواجب من قبول امرك لترهقك عن ذكرى اباك فالوصف بالغت الغوت اللغوية
 وصفات الرتبة وهي مقام ظهوره لانه رتبة الواحد تزدون الاحدية الذاتية فهو الماهر بالملك
 وهما في غاية الظهور والبطون فلا اظهر منه شئ في ظاهره لان جميع ما في الوجود اياته وظاهره في
 هذا اشار مولانا سيد الشهداء ورحمته في دعاء العرفية الخبرك من الظهور ما ليس حتى يكون
 هو المظهر لك فلا شئ اخفى منه في رتبة الذات ولا اظهر منه في رتبة ظهوره ونوره مشبه بفعله
 وتبقر بآخر ظهوره كل شئ اما يشكله ان كان جسما او بصفاته ان كان غيره وظهور الصفات بانها

واضالها والافحقة كل شيء وكيفية مستورة غير ظاهرة وجميع المكونات موجودها وهي
 انما الحق ثم فواظهم من كل شيء ولا يظهر له غيرهم للبصر الطالب لا يستطيعه ثم الالتفات للظهور
 سبحانه بالاشياء بعد ملاحظة وجودها ولذا قال عليه بعد ما ذكر عيسى بن ابراهيم ولا يزال
 عليها رقبيا انتهى علا كل شيء ودنى من كل شيء تجلي مخلقه من غير ان يرى وهو بالمنظر الاعلى
المقام الثالث في التوحيد الالهي المستفاد من اسم المتفرد وهو توحيد
 الواجب القديم عن الشريك في الوجودية وجوب الوجود والغنى المطلق وبما تبين وتقدم
 كفايته لعرفته ذلك لما عرفت ان الواجب القديم لذاته لم يزل كونه من الوجود الحق المستقل وهو
 لا يقبل التكرير والتكثير ولا دليل اتم وأوضح من ذلك على استحالة تعدد الالهة ونفي الشريك
 وتوضيح ذلك نقول ثانيا لو كان له شريك فان كان هو غير الوجود فهو لا شيء ولا يشاركه وان كان
 من الوجود فلا يتعد ويكثر وان كان مركبا من الوجود وغيره فذات ذلك الغير بالوجود
 هو مبدئه فلا يقرنه القدم والوجوب لا يجري عليه الواجب غير متعد ولا يتخذ الصيغ
 اثنين انما هو الاله واحد **تدبير** كان الواجب تعالى واجبا شريك له كذا اصابه
 الاول وهو نوره المقترن لمشيئته وكنائفه الذي ملا جميع اركان الامكان من المهبات والواضحات
 واسباغها وعللها ومقوماتها ومقتضاها وعواملها وسوانها وافاتاها وامكنتها ومقارناتها
 بالوجود الامكاني والجعل الذاتي وهو وحداني لا تركيب له ولا حمله منزه عن الجهات و
 الانظار والحدود والقبور سوى هذا الامكان لا تدركه العقول والابصار وهو اسم الله
 الاعظم الا قدم لا يعلم الا هو واشتملت به الصفات المحتاجة اليها المخلوقات كل ذلك صريح
 الخبر العبري المروي في الكافي مسند عن مولانا الصادق عليه وهو وجه الله الذي لا يملك
 ولا يبل ويحمله الامكان الذي هو عزائ الله الذي لا يعلمها الا هو في قوله تعالى وكل شيء
 عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فاجد بهذا النور الوجود الكوني جميع المكونات
 على امتصته الحكمة عند حصول اسبابها وافاتاها وامكنتها مرتبة متدرجة
المقام الرابع في توحيد الافعال المستفاد من اسم الصمد فانه على ما تقرر في

في توحيد
الواجب القديم

في توحيد
الواجب القديم

جملة من الاخبار هو المستغنى عن كل شئ المقتضى اليه كل شئ وفي بعضها السبب المطاع المقتضى اليه
 التوحد وان بعد البنى الخواص اى بعضها وبعض الروايات فسر بان لا خوف له وهذا القبر
 فاطر الى دية الذات بمعنى انه لا حد لا محبة له ظاهرة بالهنة وباطن في ظاهرة فليس الا الوجود
 البات البسيط وكيف كان فالمراد بالتوحيد الاضالى بقى الشريك له في فاضلة الوجود واستناد
 كل فعل الى مشيئة وكل فاعل بغيره الى امداره سبحانه وبسته منه بافاضة الوجود ولا فاعل
 انه الفاعل لا غير والخلق الاله كما قاله الحجة والاشاعة بل معنى انحصار الفاعل المستقل به
 وخواجة العزة فخله الى الاستدانة منه بافاضة الوجود بعد اداة الفعل بالدواعى الرامية
 الى نفسه لا باستقلال نفسه كما قاله المعتزلة القدسية لبطان الاول بالضرورة الدينية والجمالية
 العقلية من تقدسه تعالى من تبايح الافعال الصادقة من العباد ورضائهم واستلزامه بطلا
 الشرايع والاحكام وسقوط التوليذ العقلي ففعال الله تعالى ولا يجوز ان الامانة تم تعاون
 كل من ينسب اليه كسب ربه ليس لاننا انما نسعى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم
 يظلمون ولا يؤمنون ولو موافقوا انفسكم افا من من في النار امن باي آياتهم القبيحة فعملوا
 ما شئتم ان ياتلوا فمما لا ير الكفار العزيز خال الان البيئات والنصوص
 المحكمات وكلمات الانبياء والمرسلين والالحج الباقات وطلان الثاني بكونه شركا ظاهرا ولذا قال النبي
 صلى الله عليه واله القدسية وهم ارباب تلك المقالات مجوس هذه الامة نظروا بعينهم بعد الاله
 من التوراة والظلمة وشركه اهر من ليزان وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
 فاطر الى هذا الشرك ضرورة ان الشرك في عيوب الوجود اقل قليل من الناس لا اكثرهم وفي المعص
 الا لى دلالة ظاهرة في ايات متكررة على فساد تلك العبادة قل الله تعالى الله خلقكم وما تعملون
 لا اله الا هو خالق كل شئ وهو الله الواحد القهار انا خلقنا كل نبي قد همل من خالق
 غير الله قل كل من عند الله والحمد للصوفية المجلدة في تلك الابات بما ابتدئوا واسبقوا
 من وحدة الوجود فالفاعل عندهم منصوص بالله كالاشاعة غير انهم جعلوا العبد الاله الفاعل
 هو الله كلاتها كلمة تخرج من افواههم تكاد تفسق منه السماء وتخر الجبال وتقبل ما ذكرناه من

جعلوا الشرك خالقوا كل شئ
 فصاروا خلقا لهم فاعل الله
 خالق كل شئ

المذهب العبد الحق المطابق لجميع الايات ان فعل العبد يستند الى ارادة العبد مشبهة
 المنعنة عن دواعيه النفسية لكن ليس مستقلا في ايجاد المراد بل هو محتج في التاثير الى افاضه
 الوجود منه سبحانه كما سبق عليه مشبه الكيفية في سبب اسباب امداد السبب بافاضه الوجود
 على الاثر فلا يخرج شئ في ملكه عن سلطان مشبهه ومع ذلك لا يلحقه فيج الفعل بل العبد
 نفسه وتقريب ذلك بالتال ما اثرنا اليه سابقا من قدرة السلطان وقدرة اعوانه فان كل فعل
 صلحهم لاجل قوتهم منوط بقوة السلطان لقوته مجا والالم بقوله اعليه ومع ذلك لا يخرج
 عن اسناد فعلهم واناطته الى ارادتهم وشبهتهم من غير ايجاد السلطان على ارادتهم وصحاحه
 الواخذ الى اجراء قوتهم على الظلم والقبائح بل ما نحن فيه من ذلك الحاجة كل عين او
 فعل او صورة محدثة من العبد الى افاضه الوجود منه اليه مشبهه يظهر تقوم فوجد ان البيت
 في كل ان باضائه التراجيح انقطع لقطع لكن بشرط قابلية التسخين الكاف والقابلية
 ونحوها والخاص ان كل موجود في الامكان له حقيقة من الله وهي وجوده المتصل به
 هو بافاضه سبحانه في كل ان يحشوا لوانقطع ضار مع ما كسوه الجذدان بالنسبة الى افاضه
 افاضه التراجيح في المثال وحقيقة من نفسه وهي حادثة وماهية ومشقة وما من الله كله
 نور وخبر وما من نفسه ظلمة وعدم فالتراجيح والقبائح يرجع الى محبة الله هي حقيقة نفسه
 وان كان قيامها وقيام فعلها واثارها في الالوان والوجود وذلك لا يوجب شيئا من نقص الوجود
 كن بذله لغيره وهو صفة في المعصية فان صفة الجود والبذل فضيلة حسنة ومفيدة
 المبذول في القبيح من لاف البازل وبالحسنة فعل العبد قائم بوجود العبد وادارته
 هو بافاضه الحق ومشبهه فالفعل ينسب الى العبد لكونه باارادته ومع ذلك لا يخرج عن سلطان
 الحق ومشبهه ومع صرح ان بق الفعل كله من العبد وان بق خبره من الله ثم وشرو من نفسه
 وان بق كله مشبهه الله ثم والى الله نصير الامور والظواهر ان ينظر لما ذكرناه قول الانام عليه
 لاجل لا نقوض بل امرين الامرين تدبر فيهم تفصيل وتفصيل
 ما ذكرناه هو اقسام التوحيد باعتبار متعلقه وينقسم اقسام باعتبار درجات الايمان بل الى اقسام

باعتبار المتعلق
 باعتبار التوحيد

اوبقية اخرى التوحيد الثقلية والنظري والحالي واليهودي اما الثقلية فهو
 توحيد العوام المتعلمين عن درجة الاستدلال تصديقا واذعانا للاذنياء والعلماء بمعنى كلمة التوحيد
 من غير تعمق وبصيرة وذوقهم لم يقلوبهم ودرهم حقيقة ولوازمهم ومثلهم كما قال الحق الطوسي
 من صدق وجود النار بلخبا والناس من غير معرفة بها ديارها واما النظري وهو توحيد
 اهل العلم والحكام بالاستدلال على الادلة النظرية والبراهين العقلية حتى حصل للعلم
 بها بوحدة المؤثر فبدد كويلوبهم وارتقوا مقام الثقل الى رتبة النظر والاستدلال العلمي
 ومثل هؤلاء كن قريبا الى الخارج حيث يرى خانها فاستدك على وجودها واما الحالي
 فهو توحيد المؤمنين واهل المعرفة يعرفون الله من وراء الحجاب فظهرت في قلوبهم اثاره وذوقوا
 حلاوته والندوا محامده واستولت على قلوبهم انوار محبته فصعدوا من رتبة العلم الى رتبة
 المعرفة وهي اول مراتب اليقين ومثله كن قريبا الى الخارج حيث خردتها وشاهد ضلالتها ونفع
 بانضاجها واما الشهوي فهي فهو توحيد اهل الله صعودا عن رتبة العلم الى الشهوة
 كشتت عن قلوبهم اغشية الحجب وانجحت ظلمة البعد عن سرهم فقطع عن كل شيء يقطع عنه
 وأشار الى ذلك مولانا امير المؤمنين عليه السلام حين سئل عنه تروى بكن بقوله علم لعبد ربا
 لم اراه الا تراه العيون بمشاهدة الابصار بل تراه العيون بحقائق الايمان والحقائق فوق درجة
 مجرد الايمان فهو لا يستدلون بالمؤثر على الاثر بل يكونون بهمود نفوسهم ويرون وجه الحق في تجل
 صفاته ظهر الاشياء وفي كلام اخر له ما رايته شيئا الا ورايت الله قبله وبعد وفي كلامه مبسط
 الشهيد روحانيه كما سبق في الدعاء العبرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك
 حتى تلك المرتبة بعين اليقين ومثله كن قريبا الى النار الى حيث يراها وشاهد بنورها وسواها
 هناك مرتبة فوق تلك المرتبة بقية مقام الفناء في الله للواصلين من اهل المعرفة نسوا انفسهم
 ونسوا غيرهم فلم ينظروا الا الى الله استهلكوا عن انفسهم واستروا في طمطم وجدانته
 فظهرت فيهم صفاته وتخلقوا باخلاته وبتحى ذلك بحق اليقين واتمنا ان الله فوق مراتب التوحيد
 فرع الالتفات الى العبر والاستشعار بالاثنيبية والى نفسه لا يرون في الوجود غيرهم وارتفع

ذكر الغبر عن تلويهم حتى الالتفات الى استغراقهم ولعله الى هذا المقام يشير ولا بأس بالمؤمنين عليه
 لكيل بن زياد في تفسير الحقيقة حين فاسله عنها بقوله كشف غباب الجلال من غير اشارة الى الوهم
 وهو المعلوم ينبغي بذلك ان يبانه عنى فارغ بفضل ان من اليقين والمرد بالحقيقة المستوية
 عنها هو نور وجهه الذي ضاء به كل شيء كما في دماء كليل واليه الاشارة في آية النور وهي الرتبة الواحدة
 التي سبق ذكرها في الآيات الاحدثة الصرفة التي لا يلبق السؤال عنها ولا الجواب بما يبينه عليه وفي
 هنا ضللت افهام الصوفية وتباعهم واهتدوا فيهم المتقدمة وادهاهم فقالوا انه وجود الحق تعالى
 الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا **فكثير** في مقابل التوحيد الشريك في المرتبة الاولى فاقول
 بتركيب الذات من الاجزاء والجهات والكيفيات في الثانية انصافها بالصفات المتخلصة المعاني فلكثرة
 المفاهيم في الثالث بعدد الواجبات في الرابعة باستقلالها بغير سببها في افعالها وكونه مصدرا
 للأموار استقلالها ومنشأ للآثار ويستحق به التعظيم ولا يستحق الاوان شركا لان اطلاقه انما هو اذ جعل
 مع الله الماهي وعلما كان الاله واحدا لعدم جعل الشريك مع الله الماهي اعرابا كان الاله شيئا واحدا
 مركبا من الاجزاء والموصوف الصفات والثالث مع كونه دليل الوجود وينتهي بالشوبة القائمين بالنور
 والظلمة وبزوان واهر من فالتقول من مذهبهم ليس يتعد الواجب ان يبل كون الثاني محددا مخرجا
 ودعى سنج الاول وهو منشأ الشر وهو الشريك الثاني استغماله هو ان يبا في المرتبة الرابعة للتوحيد
 اعني الاعتقاد بان غيره منشأ للآثار بنفسه بغير تقليد او غفلة عن فساد ما ضمن في ثلثه هو قسما
 جلي وخفي والمراد بالجلي ما يتبعه العبودية وهو شرك عبادة صاحبه كافر بخس في الشرع وعلامته
 التخنس والتخس له فنهى كمال الخضوع الذي لا ينبغي في الاديان والمثل لا الله وهو الصفة له اذ
 ليس فوقه خضوع حتى يخص به الواجب ثم وبالحق وهو شرك طاعة فبالس فيه رضا سبحانه منه
 قوله سبحانه انه الذي جعل الله هويته وقوله عز من قائل **الْاَعْهَدُ لَكُمْ يَا يَحْيَى اَدَمُ الْاَبَدُ**
الشَّيْطَانُ واليه الاشارة في قوله ثم وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ضرورة اني للسر
 بهذا الشرك من متابعة الهوى والشيطان لا يتبعه ولا يهتد اذ غابا بتبعه الواجب خالوا لا يشاء
 بل بتبعه التورث في الوجود **قل على** الذي لا من شيء كان ولا من شيء خلق ما كان اقول

مقتضى ان وجوده مامسوق بعلته ولا يكون له مركبا من اجزاء حسية او عقلية او مادة وضوء ولا
 يتعين بقعود شخصيته ولا في كماله مقترن بصفات نادرة فان كل ذلك يمكن ان يندرج في فعلها فلا
 يتقدم في الكون او الترتيب الا صاحبه في الوجوب القدم وقوله لا من شئ خلقنا كان هو من
 الابداع وانسب الابرار من نادرة ولا من مدة ولا باحتذاء مثال وهو خاصته سبحانه في الابداع
 ولا يستطاع له غيره ويزاد به الخلق اذا اطلق **مكاشفة** وتوجيه كلامه الشريف مع عدم
 عدم انحصار ايجاد الابداع وصلته غالبا ببدء صور المواد هو اما بتخصيص ذلك الخلق الاول
 اول الصور كما يشعر لفظ الماضي وان ايجاد الصورة فيما له مادة ابداع لها من غير شئ اعم من
 ذلك به تعالى كما هو مقتضى الانام عليه من العبارة مع اشتراك العبادة فيه ايم في تبدل صور
 مصنوعاتهم يعني على ما سبق من كون مطلق الابداع وانما من الوجود مخصوص بمشبهه سبحانه وان
 كان الفعل صادرا عن غيره ومشرطا بارادة اولان خلقه الاشياء المتجددة مسبوق بالاسباب
 الاوقات ليس من شرط قبول القائل كما في استثناء الميسفي ضود السراج فانه مشروط بالتقابل وكذا انه
 لا من شرط الاصابة التي هي فعل السراج ويمكن جعل التعيين بجميع ما خلق في حلقه الوجود الامكاني من
 المواد الصور الى ما يتجدد الى الابد في لوح الصادر الاول فانه في ان واحد وان كان افاضة الوجود
 الكوني عليه بتوسط الصادر الاول بمشبهه سبحانه سدة جنة متجددة في الحدث عند حصول استعداد
 القوابل الامكانية المحولة له في الاوقات المتعاقبة **قال عليه السلام** مدة بان عباد الاشياء
 وابتداء الاشياء منه فليست له ضد تناول ولا حد يضرب فيه الامثال **قول** قدرة خبر مبتدأ
 محذوف اي هو قدرة او منصوب على التبر او نزع الخافض يعني ان قدرته على خلق الاشياء من غير
 شئ يباين قدرة الخلقين من حيث حقيقتها لكونها عين الذات لا من الهيات الكيفيات العارضة
 للمقتد بخلاف قدرة الخلقين ومن حيث صدور الفعل منه بما اذا لا كيفية لفعله كذا انه كافي الجهد
 وغير مسبوق بغيره وروية بخلاف غيره ومن حيث المتعلق اذا لا تخايف الى حد معين بخلاف قدرة
 الخلقين **قال عليه السلام** كل دون صفاته نجبر اللغات ضل هناك مقارن في الصفات وادار
 في ملكوته عبقات مدامب التفكير **اقول** الكلال هو ان والتجبر التزيين لجملة المبالغة في

بجمل وتصل مناه واه وبطل وتضارب الصفات اشتقاقاً من مصادفها باختلاف اللغات
 من الارسية وغيرها الملكوت صيغة الملك المالكية بالقومية والاطالة الذاتية والمعنى صفات
 اجل واعلى من اندراجها في الاصناف اللغوية لانها عين ذاته واللغات موضوعات للمفاهيم الدينية
 محمولة له فلا يجرى عليه وهذا الكلام بيان لان جميع صفاته قد تدبر على خلاف صفات المخلوقين و
 لوازمها وقد علمت فيما تقدم ان هذه الصفات على معانيها المتكثرة وتضاربها اللغوية في كلمة سبحان
 وكلمات حجة انما هو باعتبار تجليها في الحديث على ذلك العقول خارجة عن ملكوت القومية
 والحال التي مرتبة ملاهي التفكير ولو ذهبت في التقوى والتفكير فانه **قال عليه السلام**
 واستطيع مدون الرسوخ في علمه خواص التفسير **اقول** يعني لا يبلغ حد البيان الى علمه ينقطع
 دون الوصول اليه **مكاشفة** ولنه الى بعض ما يتعلق بغيره سبحانه على ما يتصور لبيان
 فان الشخص عن علم الواجب الحق من غرض العلوم واصعب المعارف فقد ذكر فيه الكلام والحال من
 ادبائه الحكمة واصحاب المقالات في ضبط القول فيه بما يرتفع به الشجاعة نظر الى ان العلم الاموال
 وبني العلوم ويستعمل ذلك في علم الواجب نعم الاستقامة اما بعده القديم واحسنه المستلزم
 لجعله به قبل الحديث وانفاله به في حال الى حال وهو محال كما قال مولانا امير المؤمنين عليه السلام
 حاجته وتعبته علمه لوجود المعلوم مع انه غني عما سواه في ذاته وصفاته ومبدأ لكل وغير ذلك من
 المفسدات النافذة لغناه المطلق ووحدة الخالص **فاقول** للذبح عن تلك الشبهات علم ما بلغ به
 فهو المقاصد وجعله الله مفرطاً وبالله التوفيق **اعلم** ان العلم يطلق في محاور اهل العلم على ما
ثلاثة الاول ادراك المعلوم واستشعاره وهذا معنى فعله صفة تصرف منه تضارب
 اشتقاقاته **الثاني** الصورة الحاضرة عند العالم وفي ذلك ثلاث في انه عين المعلوم كما ذهب اليه
 جميع المحققين او غير كما عن المشايخ والحق الاول يستلزم ذلك لان ذلك الشيء في حقيقة عند
 المذكور **الثالث** مبني هذا الادراك المقتضي به العالم في احضار المعلوم الفعلي وان لم يكن
 خاصاً لا بعد كما في فلان عالم بالفكر اي يقد على ذلك مثلاً في الحال يظهر الطلاق العقل والفعل على
 المتوسط بين العقل بالملكة والعقل المستفاد فلا يشترط في صحة هذا الاطلاق صود العلوم بالفعل

مثل الاطلاق التام على الشخص وان لم يكن هناك صوت في هذه الاطلاق المعنى على النفس وان لم يكن
هناك جسم كبعض يستضاء به والتحقق انه يقع الاطلاق العلم على الله سبحانه بجميع تلك المعاني الثلاثة
اما على الاجز فهو كما اشار الالهام الصادق عليه السلام به في قوله تعالى ما اذ لا معلوم وان رتبة اذ لا مبرور
وفلانة اذ لا مقدور والمردية على هذا الاطلاق ان ذاته الاحدية بوحدةها الخالصة مبدأ القول عليه
ومبدأ انكشاف الحقائق العقلية المحسنة بلا منفرة زائدة وهيئة فارضة على خلاف الممكن فيحصل عليه
انه ما له اذ لا معلوم اذ لا ذكر للمعلوم في مبدأ الانكشاف كافي الممكن ابعث بل اليك دلة حضور العلم عند
تبوؤ فعله واما على المعنيين الاولين اعني العلم المقترن بالمعلوم فالطاقة عليه تعالى بغير شئ
في كلمات الله وبمحله كافي قوله سبحانه وهو بكل شئ عليم ولا يضر عن علمه يقال قد في
الارض ولا في السموات وغير ذلك من تضادها العلم باعتبار اختلاف حالات المعلوم وظامرات العلم
ليس انه اذ لا يقع الله عليها بعد انجاءها فهو من قبل قولك نريد جميع فاذا حصل صوت يقع
جميعه عليه اي هو اثر التام في فعله وما استشكل من لزوم الحمل قبل انجاء الاشياء او اختلا
الحال بعد مدفع بان الاشياء قبل وجودها الذكرى وجعل مكانها الاشياء محض وليس طلق
لا يوصف بقبلية لانها صفة لا يوصف به العدم الصرفة لانها كدعاء وامتداد خارج بين واجب
والممكن كان قبل الامكان معني حدث ليس الا انه لا اول له لا موجد وهو قبله وهو في ذلك في
وتبته اذ لا وابد غير مقارن له فلا يتعقل له قبلية ولا معية ثم بعد حصول امكانها بمشبهته
واذا عرفت في على تجددها في الوجود الكون في حشيتها في الازمان والافات المتعاقبة
فهي معلومة له سبحانه بالافات والازمان كما تقدم ولا يتوهم ان علمه الفعلي بامكاناتهما تابع
للامكانات ووجودها الذكرى ويتوقف علمها فلزم الحاجة لان الامكان الذي هو متساو
فعله حصل بنفس الفعل من قبل الكسر والانكسار فهو محمول بنفس الفعل الوجود قبله وتوضيحه
معان لنقول ان شاء الله تعالى ابدع الاشياء في رتبة الامكان يتجلى نوره الذي لا الامكان
فظهر في الهويات والحقائق الامكانية في رتبة امكانها واخذ به كل شئ دفعة واحدة وهو رتبة
التي ينزلها بقدر معلوم في الازمنة المتعاقبة بعد حصول اسبابها وافاتها وعللها على

ما أمكن في لوح هذا النور فالحقايق الامكانية المتعلقة لا بداعة تابعة لفعلة دون العكس
 وهذا النور مظهر رتبة الواحدة وجمع صفاته الكمالية على ما تقدم بيانه وباب الله وحده
 الواسعة وربوبية انصروبه اثر فعله ومملكه وعلمه الخادش الى ما قلنا بشركلام مولانا
 الرضا عليه في حديث عمران المرقى في توحيد الصديق ومعبث سئله عمران بقوله فاخبرني
 يا بني شئ غام نا علم ابصه اعم بصورة سابقة عنده ام بغير ذلك فقال نعم اذا علم بضمير خال تجد
 بده امن ان تجعل لذلك الضمير هذا انتهى اليه المعرفة قال عمران لا بد من ذلك فقال فاذ ذلك
 الضمير فلم يخرج جوابا الى ان قال يا عمران اليس ينبغي ان يعلم ان الواحد لا يوصف بضمير ولا يقال
 اكثر من فعل وعمل يصنع ولا يتوهم من مذهب كماله المخلوقين وتجزيتهم فاعقل وابن عليه
 ما علمت صوابا وهو مستهي الحكمة وبطابق ما قاله حجة الصادق عليه السلام ان فعله كذا نزهة لا كسبة
 له فلا يمكن دركه وبظهر من ان علمه المضاد بعيد النزول عن رتبة الذات ليس الا فعله وليس عين
 الذات والاطلاق عليه ليس كاطلاقه على المخلوقين **قال عليه السلام** وقال دون غيبه يكون
 حجب في الغيوب توافقت في ادب طائعات العقول في الطبقات الامور **اقول** الظاهر
 انه ما اراد بالغيب المكون ذاته نعم في رتبة الاحدية المحضة وبالجبب الغيوب صفاته الكمالية
 على حد كثرهما في رتبة الواحدية الالوهية فان نفوذة الكمالية في تلك الرتبة كرمته التي
 وسعت كل شئ وغزته التي غلبت كل شئ وعلمه الذي احاط بكل شئ وقوته التي فسر بها كل شئ و
 عظيته التي ملأت اركان كل شئ لا بد من حقايقها ولا يدرك العقول حدودها ولا تستلها
 فها تبهلغ الادغام البهاف مع كونها محجوبة الحقايق غير البهاف حجاب الاحدية والوحدانية
 واتما بشارتلك الصفات علوما يتعقله الادغام البهاف الى كشف الحقيقة بل على تجرد كثر
 فان الله سبحانه اختار تلك الاسماء لنفسه ليدعوه عباده في العبادة ليجرد الاشارة الى المستحق
 في المرقى في الكافي باسناده الى ابي عبد الله عليه السلام ان الله خلق اسما بالخرق غير مصوبه
 باللفظ غير منطوق بالشخص غير محيد بالتشبيه غير موصوف باللون غير مصبوغ منقوش عنه
 الاطار بعد عنه الحد دمجو عنه حتى كل متوهم مستتر عنه غير مستر فحمله كلمة تامة

على اربع اجزاء معا ليس منها واحد قبل الاخر فظاهر من ثلثة اسماء لثمة الخلق البهائم
واحد منها وهو الاسم المكنون المخزون في هذه الاسماء التي ظهرت في نظامه وانه تعالى
سبحانه لكل اسم من هذه الاسماء اربعة اركان المحذوب **قولهم** مستغبر مستر
اي استنارة لضعف البصائر والدارك ولعل هذا منوره الساطع الذي صلا ولا غشيق
الواجب ملا اركان الامكان وهو الوجود الامكان المطلق الذي غير مقيد بمدة ومحدود
الكلمة القائمة الغير المدركة مع انه اظهر الاشياء وظهره المحدود والهيئات المتقائمة كما راد
باجرائه الاربعة الاقنوت المخزون عنده سبحانه المستورة عن العباد والنجوى والملكوت
الملك وكيف كان فمعنى قوله تعالى انها في ادنى اديانها تجري في دورك ادنى تلك الحجج احسن
والاخاطرة بكيفية وكتبه العقول المرتفعة اى القوية بافكارها العميقة وانظارها الدقيقة
مواشاة الى عجائب صنعه وقدرته وغرائب ايات حكمته الدقيقة واللطائف الخفية في الملك
الملكوت والافاق والانفس فما تجر فيه ثواب العقول ونواذ افهام الفحول وان تعد افعاله الله
لا تحصى **قال عليه السلام** مبارك الله لا يبلغه بعد الهضم لابن الغوص
اقول الحمد الغرم المتارن للفعل وبعدها وغورها وتعقها في التفكير والتفعل
يمكن ان يكون من اضافة الصفة الى الموصوف اى الحمد البعثة لسعة مجال فكرها او المنفعة في
الامور العالية وغوص الفطن استغارة لتعق سوانح في بخار عظيمة ولحج ملكوته لاستفادة
حقائق معضته **قال عليه السلام** وقال الذي ليس له وقت بعد ولا اجل ممدد ولا انت
محدود اى ليس بقاءه ممتدا بالاقوات المتواصلة المتناوبة بالماضي والاستقبال لكونه محيطا
بما وخالها فلا يقيد بما وتولمه ولا اجل ممدد الا كما يكون عطف بيان لما قبله لان كل ممدد
ممدد دور بما يقتصر بالانبياء اى ينتهي الى غايته وما ذكرنا اولى اعدم اختصاره لك من سبيله
لشؤله لاهل الخلود في الجنة او النار وكلامه ظاهر في النور الخفية سبحانه **صلى الله عليه وسلم**
وبدل عليه العقل مضانا الى ما ذكر على عدم كون بقاءه سبحانه ممتدا بالاقوات الا انما وجد
وجوده بالذات فلا تجزى بالانفاس المستدامة به سبحانه لان الوجود اذا في او غير في المراد

بالذاتي كونه من مقتضى ذاته لا لعلته خارجة فهو واجب لذاته لا امتناع خروج الذات عن ذاتية وانفكاكه
 عن نفسه بالغيري ما كان مقتضى غير الذات فهو لذاته ممكن ولا يجب بالغير ويمكن تصور بدله الوجوب
 ويمكن تصور انفكاكه عنه وهذا الحكم جائز في كل الذات فان كل شيء واجب للذات فان مقتضى الجوانبة
 يمنع صبره من مقتضى الجبر ومقتضى التوابع بائنا ولازم ذلك كون وجوده واجباً لان الاتصال بين
 وجوده السابق اذ ليس هو باقضية الغير في كل ان فلا يتكسر الاتحاد الاناني بل وجوده في الحال غير
 وجوده في الماضي والمستقبل فلا يمكن فرض تغير وجوده السابق لوجوده في الان وتعددها بخلاف
 الوجود الامتدادي فانه لو فرض طرأ ان عدمه عليه في الحال لم ينقلب معدوماً في السابق ولا يصير
 اثاره المترتبة على وجوده السابق مرتفعة فان وجوده في كل ان اثره تجدد لعلته ومن هذا يتبين
 معنى قوله لم يزل له وقت معدود ولا اجل تمدد بل اوله عين اخوان لا وابد وهو مخطط الابد
 في الانات المتناهية وما واما امر الاكل في الجبر فافهم اغتسم **توحيده** وحشيت ان وجود
 الممكن في كل ان غير وجوده السابق ويمكن التفكيك بينهما متعدد الامتدادات والاقوات المتعاقبة
 بظهور حاجته في كل ان في وجوده وبقيانه الى علة تبيده ضرورة توقف وجود الممكن على الموجد هو
 افاضه الحق في ان وهو قائم بما واد الله تعالى في يوم له كقيام اشعة البيت بالسراج وطران الظلمة عليه لونه
 عنه لحظة يتضح لك ما سبقت الاشارة اليه من انه لا ثبات لوجود الممكن في ان ولا يصل اليه تعالى
 ولا معدوانه فالك عند اوكا اوكا قال الرضا عليه السلام في جواب عمران لا زال الكائن الاول ولا شيء
 معه ولم يزل كل ويمكن تنزيل قوله سبحانه كل شيء فاليك الاوجه على ذلك حيث افرد الهلاك
 بلفظ الفاعل الدال على الدوام والاستمرار دون المستقبل وقوله لا انت محدور يمكن كون
 المراد في الصفة الزائدة المحدود بالمعاني والمقام المتكثرة بالوصف بالوصف بتاني والمراد الصفات
 الفعلية الزائدة في رتبة الواحدية اي غير متناهية الى حد غاية كما تقدم فيكون الوصف اخرها
قال عليه السلام سبحانه الذي ليس له اول ومبدأ ولا غاية يستحيل الاخر في سبحانه كما
 هو وصف نفسه والواصفون لا يبلغون نفعه **اقول** تنزيه له سبحانه وتعالى في مقام الاستغناء
 بوصفه في الاوقات والاحيان المستلزم لكون اوليته عن لغوية التجه في تصور الاوهام وال
 متقدم

عدم تمامي البقايا فان كل مخلوق والجن والانس هذا العجب **مكاشفة** تنبيه
 عن وصف الواصفين مطابقا لقوله سبحانه الله عما يصفون يع الوصف بالانجاب التلويح
 الاول ظاهر كما تقدم بيانه واما التلويح فقولك البس بحجم ولا نظام ولا محتاج وامثال ذلك فوجه
 التنبيه عن ان كلامه في مقام تنزيه الذات في رتبة الاحدية دون الرتبة الواحدة الصفاتية
 فوجه تنزيهه في رتبة عن التلويح ان سلب الشيء عن شئ من صور الموضوع والنسبة المحكية ثم
 الحكم بالتلويح كما هو مقتضى القضية التالفة فيوقف على امكان النسبة حتى يتصور وهو متبع
 في حقه سبحانه فهو من قبيل قولنا اجتماع التقضين محال فانه محمول على ضرب من التاويل نظر
 الى استحالة تصور الاجتماع وانما هو يتصور لكل من التقضين بخصوصه شخص منفرد والوجه
 المشبه على الوجه الكلي ثم الحكم بانقفاء المهور المتصور فيه **قال عليه السلام**
 هذا الاشياء كلها عند خلقه ابانة لها من شجرة وابانة له من شجرها **اقول** ظاهر العبارة
 الشريفة بشعر ان اصل تحديد المخلوق بفعله سبحانه لا بانه عن عدم التحله تعالى مع ان الحد
 لازم الامكان فلا يتعلق القدره بخلق شئ غير محدد فهم ان اوان المخلوق اصل الخلق المستلزم
 للحد ويمكن على الاقرب جملة على الشئ له فان كل شئ محدد بحد مخصوص ينتهي اليه لا يمكن له
 التجاوز عنه على خلاف انما صفاته واسماؤه ثم حيث ينتهي الحد لا يبلغ الى نهاية فكل حد يقيد
 وعظمته وخصته وقد تدبر عليه وسائر صفاته فهي فوقها واعلاها وبذلك بان الاشياء عنه ايها
 لانقضاء حدودهم الى غايات مخصوصة ومافي الحديث السابق من تسمية المخلوق الاول غير محدد
 بتدفع الامر غير هذا الامكان في عدم الذاتي الذي ينتهي الحد بانه البه كلامه عذا ومنا بانه
 يد على المشبهين المتحدين في اسمائه سبحانه **قال عليه السلام** فلم يحل فيها فيقال فيها
 كائن ولم ينعف فيقال هو منها بان له بخل منها بقى له ابن **اقول** هو بقرع على نقى تشبه
 المستفاد من كلام السابق اللادام لمقام المحلول والبعده عن مكانه المستلزم ان يكون له ابن كما هو
 مقالة الآخرين من اصل الضلال ثم بين ثم كفته خلق الاشياء بحيث لا يبعد عنها من عجز لول ولا قو
 مكان **قال عليه السلام** لكنه سبحانه اعطى لها طاعة واقعة وضعه **اقول** وذلك بئله

ودر بوبته اذ لا مروب بجعل مهبان الاشياء وهويات الممكنات بلا مثال عند ظهور مشبهتها
 الاولوية في رتبة الامكان وابقاها بحكمة وتدبيره بخصيص بقاها و ترتيب شرائطها و اوتق
 في استدلال قبول وجودها العينية متدجيرة عند حصول تلك الاسباب **قال عليه السلام**
 واحسانا حفظه لا يبر عن بعض خفيات غيوب الهواء الى قوله صنع كل شيء كان **اقول** وذلك
 بربوبيته او مروب في ابقاء الموجودات بعد خلقها في الكون بالقهومية لها وتفصيل ذلك ان
 ابقاء حدث الاشياء وبقاها محتاج الى امور احدها امدادها بعد احدثها بقهومية لها
 بافاضه الموجودات في كل ان كما تقدم و اشار اليه بقوله واحسانا وثانيها اطاعة عليه جميع
 ما اوجده واحده لتلافيها من كل اذى و مصادرها و اذاتها و لها بقاها و جباياتها و عوالمها
 و سواها من المرش الى الشيء حتى ذات الهواء و الثقله العباد في جوف الصخرة الصماء في انحاء
 اللجة الدماء و هو قوله لا يبر عن بعض خفيات غيوب الهواء و غوامض مكنون الدجى و ثالوثها
 طهته الحافظ لصورتهما بتقدير سبحانه و اشار اليه بقوله و لكل شيء منها حافظ و رابعها
 انصال و ذرة مما يحتاج اليه في بقائه و اشار اليه بقوله و رقيب و خامسها ابقاء و سابط حدثها
 و علمها و اسبابها و اشار اليه بقوله و كل شيء منها بشئ محبب ثم اشار الى ان تلك الوسائط و الاسباب
 المتوسطة بينهم الى الله سبحانه الذي لا يتغير صروف الازمان ولا يتكاد في صنع شيء **قال**
 انما قال شيء كفيكون **اقول** يعني لا يكون فعله و رجع الاسباب اليه ناشيا عن سيرة
 اخرى في الابد المباد و كذا اذا اراد الله شيء ان يقول له كن فيكون فقول هو ارادته و مشيئته و هو
 عين فعله و ابداعه بلا رتبة و ضمير كما قال مولانا الرضا عليه السلام و اما و اما ثلثة و معناها و معناها
 واحد و قوله كفيكون يدل على قول الانفعال بالفعل دفعة واحدة و ان كان الفعل مقدما بالذات
 كالكسر لا تكسر و من هذا يستخرج ان المكونات كما هي باعنائها متاترة عندهم و هذا معنى ابداعه بلا
 مثال بجللنا فقال المخلوقين **فأمر** و يعلم من ذلك ان الارادة في حق الواجب و هي غير
 فعله غير الارادة في حق العبد التي هي مقدمة على فعله و ان في حق سبحانه من صفات الفعل كالمشيئة
 و ليس له ارادة مذبذبة و لا هو نفس العلم و لذا بقى اذا اراد الله كافي الابد و لا بقى اذا علم الله و بسبب

الى الصواب والمساكين وامثالهم من انهم ابداء لم يزلوا في حالة متغيرة لفعله وهو باطل لان الارادة لا ينفك عن الخلق وهو من قبيل الخلق فلو لم يشرك له في التقدم وليست كالعلم والقدرة و
 خصوصاً الصفات الذاتية لانها عين الذات المجردة عن الاضافات فانه نعم عالم اذ لا معلوم بل في كماله
 المضاف الذي هو الصفات الفعلية كما تقدم بيانه ولا يمكن تجريد الارادة عن المارد وجعلها اياها
 صفة المبدل وهو ابقاءه المتعينة لربك الاسباب المتبينة لا تدفع الحدود فان كل معنى يتصور
 الذات لا ينفك عن غيرها حتى لا ينفك الالف لا ينفك بمصولة الذات وحده حاله فيها كما عرفت
 فصفه وبذلك على كون الارادة خاتمة ومن صفات الفعل قول مولانا الشافعي عليه السلام خلق الله الاشياء
 بالمشية والمشيبة فيفسها واداه الصدق وفي التوحيد في الرضا انه قال المشية والارادة
 من صفات الافعال فمن زعم ان الله نعم لم يزل شاكاً ويداً فليس هو احد قال عليه السلام فكان
 ابتداء خلقه بالامثال سبق ولا نفي لانصب في قوله كعله بعد تكوينها **اقول** كلامه هذا
 يبين ويستحيل في مقام التعليل لقوله كعبكون فان الابداع بالامثال الذي هو لازم لثبوت الادلة
 ليس قبله شيء فيستلزم كون المعلول الواقع عليه الفعل محمولاً بنفسه وانما يتعلل به الحكم والمحال والقول
 بنفس الفعل على خلاف افعال المخلوقين وهو مفاد قوله كعبكون ثم انه صلوات الله عليه اخذ في
 بيان غلبة الخلق وانما ثبت تعود اليه تعالى بعبادات وشبهة ولا تدرك بعبادة وترجع عن حقيقة
 المخلوقين بعبادات متجددة بل بعبادة قسرها قلوب المؤمنين ويتبعها ارواح المحبين فيشرح بها
 صدق العارفين حيث تقدم شرح مغايراتها فلنقبض عنان في بيان ما صدر عنه عليه السلام الى صلوات الله
 متم تون وهو الموفق والمعين متم التمجيد

وفاي ان تر على الله مقامه الفاي في حقيقة الايمان ولا كفر
 اقسامهم ولا حراتهم ما جئت قال طاب ثرا
 بسم الله الرحمن الرحيم

فان اختلفوا في حقيقة الايمان فانه من العباد العقلية او مدخلية للعمل المتكامل

فمفهومه ومنشأ الخلاف ظواهر الكتاب اخبار الحج الاطباء لتعقيقه مجتبع بين ظواهر
فقول الامنان لغة مطلق التصديق وشرعا التصديق بالله سبحانه والرسول فيما جاء به من
 الذي هو مفاد كل حق الشهادة بين ولان تصديق النبوة الاعتراف بمجيب ما جاء به النبي صلى الله عليه
 من احوال المبدا والمعاد والاحكام وغيرها فان نكاهها يرجع الى انكار النبي وان كان ثابت عنه
 بالضرورة فبنا عن انكار النبي واختلوا في ان الاعمال الصالحة جزؤه كاعن المعزلة وجاعل من
 الانامية بل بما قبل انه يخرج الطافات ولعل مراده ما يشمل الطاعة القلبية من المعرفة ام لا
 كما عليه اكثر الاصحاب اختلف في ذلك ظواهر الابات الاخبار في الابات فابدل على المغايبة
 كقوله سبحانه الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقوله الذين آمنوا كانوا يتقون ثم البشرى الآتية
 وغير ذلك من الابات المفارقة بينهما واستدل ابن ابي الجهم في المجلد عليه ومنها ما نصه النبي
 كقوله سبحانه الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة ويتقون اولئك هم المؤمنون حقا ونحو
 بل منها ما يشعر بتدخله بعض الصفات المتشابهة في الامنان اتم كقوله سبحانه ائما المؤمنون
 الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا نلت عليهم اياتهم زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون
واما الاخبار فبين ما يفسره بالتصديق خاصة كافي حديث سماعة الاسلام شهادة
 ان لا اله الا الله والتصديق برسوله صلى الله عليه واله حققت الدماء ووجرت المناجج والوارث
 وعلى ظاهر جماعة الناس الامنان ثابت في القلوب من صفة الاسلام ونحوه غيره وبين ما اضيف
 اليه العمل بل في بعض بيان اقسامه باختلاف درجات العمل مثل ما في مكاتبة عبد الرحمن بن
 الامنان هو الاقرار باللسان وعقد القلب عمل بالاذعان والامنان بعضهم بعضا وظهر
 منه حد محمد بن مسلم قلت العلم بالامنان قال نعم نعم الامنان لا يكون الا بالعمل العلم منه
 ولا يثبت الامنان الا بعد في الروي عن ابي جعفر عليه السلام قبل لامر المؤمنين علي بن ابي طالب
 لا اله الا الله وان محمد رسول الله كان مؤمنا قال ثم فابن فرائض الله هذا هو الخلاف في الامنان
 واما الاسلام فلا خلاف في انه اعم من الامنان ويصدق على من يخرج الافراد باللسان بالشهادة بين
 والعمل بالاذعان وان لم يصدق العمل قال الله تعالى قاليت الاعراب متماثلون مؤمنون ولكن نورا

اسْتَلْنَا وَلَمَّا دَخَلَ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِهِمْ وَصَدَّقَ الْغَالِانَ التَّامِلَ فِي طَوَاهِرِ الظَّوَاهِرِ وَالنَّصُوحِ
وَالْتَّبَعِ فِي كَلِمَاتِ الْفَقْهَاءِ لَا يَبْقَى مَعَهُ الرَّيْبُ أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ^{الْإِيمَانِ} هِيَ تَحْرِيرُ الْمَعْرِضَةِ الْقَلْبِيَّةِ وَبَعْضُ التَّيَادُرِ
وَعَدَمُ خَصَّةِ التَّبَيُّعِ الْوَاقِفَةِ لِعِلَاقَةِ التَّقْوَى وَلَوْ بِالْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَتَفْسِيرُهُ فِي جُمْلَةٍ مِمَّا نَصَحَ
بِمُتَقَرَّنِ الْعَمَلِ وَنَفْسِ الْعَمَلِ فَوُضِيَائِ التَّعَرُّفِ بِاللَّذِمِّ فَإِنَّ الْإِيمَانَ الْوَاقِعَ لَا يَنْفَكُ غَالِبًا أَوْ
مُطَرِّدًا عَنِ الْعَمَلِ إِنْ كَانَ الْإِسْلَامُ وَعَدَمُ اتِّبَاعِهِ مَعَ الْأَفْرَاطِ الْكِبَائِرِ مِنْ غَيْرِهَا لَا تَعْدُ وَعَدَمُ كِتَابَتِهِ
لِلتَّوْبَةِ وَمَا هُوَ إِلَّا الْعَالِمُ بِالنِّجْمِ عَنِ كُلِّ التَّهْمِ وَلِذَا قَدْ بَسُتَ الْعَمَلُ فِي الْأَخْبَارِ جَرِيرًا عَنِ الْعَمَلِ
بَلْ فِي بَعْضِهَا مَا يَوْمِي بِأَصَحِّجَ بِذَلِكَ كَمَا فِي حَسَنَةِ عِزِّهِ دَوَاخِشُ الْإِسْلَامِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الصَّادِقِ
الْإِيمَانِ مَا اسْتَشْعَرَ فِي الْقَلْبِ قَوْلُهُ وَصَدَّقَهُ الْعَمَلُ الْخَائِعَةُ وَالسَّلَامُ لِمَرَاتِهِ وَبِشَعْرِهِ بِهَمٍّ
مِثْلَ قَوْلِهِ بِعَارِئِ اسْتِقَارِهِ الْوَسْمِ بِزَيْنِ بَقِيَّةِ تَمَلُّهِ وَخِلَافَةِ الْأَخْبَارِ لِمَقْشَرِ لِمُنَاقَرَةٍ كَالْعَمَلِ
وَالْمَكَارِمِ الْفَنَائِيَّةِ أَمَّا هُوَ بِاعْتِبَارِ تَقَاوُفِ مَرَاتِبِ الْإِيمَانِ وَدَرَجَاتِهِ شَدَّةً وَضَعْفًا وَهُوَ
بِهَيْدَارِهِ بِأَنَّ حَقِيقَتَهُ خَارِجَتُهُ عَنْهَا وَأَتَمَّهَا أَثَارَهَا كَمَا اسْتَبَدَّ عَلَيْهِ فَكَيْفَ كَانَ فَلَا يَنْبَغِي الرَّيْبُ
بَلْ لِاخْتِلَافِهِ أَنْ وَلَا يَزِيدُ الْأَمْتَةَ عَلَيْهِمْ اسْتِمْ وَتَصَدَّقُوا مَا مَتَمَّهَا وَبِالْبِنَاءِ عَلَى مَتَابِعَتِهِمْ فِي الدِّينِ
جُزْءُ الْإِيمَانِ كَمَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ وَعَدَمُ اتِّعَازِهِمْ لَهَا فِي بَعْضِهَا أَمَّا هُوَ لَدُخُولِهَا فِي التَّصَدِّقِ
بِالرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيهَا حَاجَةٌ وَلَا يَقْصُرُ عِنْدَ الْمُنْصَفِ الْإِزْكَانَ الْفَرُوقِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ
وَكَذَا لَا يَنْبَغِي الشُّكُّ فِي عَدَمِ صِدْقِ الْإِيمَانِ مَعَ الْإِنْكَارِ فِي الظَّوَاهِرِ الْمَصْلُحَةِ وَنَهْيُهُ بِلِغَادِ الْوُ
اسْتِكْبَارًا بِأَضْرَارِ الْعِدَاةِ تَخْرُجُ عَنْ زِمْرِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ كَانَ مَعَ الْعِلْمِ بِالْحَقِّ وَالْإِيمَانِ الْقَلْبِيِّ
كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي حَقِّ كُفَّارِ أَهْلِ الْكِتَابِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْكِتَابَ بَعْضُهُمْ كَالْبَعْضِ فَوَنَّهُ كَالْبَعْضِ فَوَنَّهُ ابْنَاءَهُمْ
وَأَنْ فَرِحُوا بِهِمْ لَيْسَ كَقَوْمٍ لَحِقُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ وَقَالَ تَعَالَى فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ
فَلَعَنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ وَقَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ الْمَكْمُونِ بَعْدَ مَا
بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ الدَّاعُونَ وَحَمْدُ اللَّهِ وَاسْتِغْفَارُهُ
أَنْفُسَهُمْ وَرَبِّهَا بِظُهُرِ امْتِثَالِ هَوَالِ الْأَعْرَافِ عِنْدَ خِلَافَتِهِمْ وَاقْرَأْنَاهُمْ بِالْحَقِّ مَعَ كَوْنِهِمْ سَالِكِينَ
طَرِيقًا لِكُفْرِهِمْ اتِّبَاعًا لِرُؤْسَانِهِمْ وَأَسْلَافِهِمْ بِغِيَاوَةِ حَسَدٍ أَوْ تَقْطِيعِ الْوَعْدِ عَلَى تِلْكَ الْفُطْرَةِ الْخَلْقِ

اناس طواعيت الغابرين للائمة واهل بيت العصمة وبني علي بن ابي طالب ونصيب لهم عز وفضل
 اشباعهم وادنائهم مع ادنائهم قلبا بحقيقتهم وغصب حقوقهم وفي جدته لى صلاح في بيان حادثة
 الايمان بعد الشهادة بالتوحيد واليق والقيام بالدعائم الاربعة وولاية ولنا وعداؤه عدونا
 الدخول مع الصادقين اى البناء على متابعتهم المهديين في تكاليفهم واعمالهم **انها**
 ولا يمكن بغير الايمان بالهسته النفسانية النورية والبصرة النابتة الباعثة على التقوى و
 الطاعة الوترية بحمد الله واوليائه وولاية الائمة و تلك البصرة تختلف بالشدة والضعف حسب
 خصوصيات رؤسوخها غالبا المواظبة على التفكير في الايات اللاحقة والانفسية ومذاكره اثار
 النبوة والامانة للقلوب الخالبة عن الارجاس الجاهلية والادناس الذنوبية والوساوس الشيطانية
 والقوة في الشهوات الحيوانية المانعة عن ظهور النور الالهى والرحمة سبحانه فترى ما يحصل هذا
 النور والبصرة للعوام المتحطين عن درجة العلم والاستدلال العلمى ما لا يحصل للحكيم الفاسفين
 والمنكلم الادعك مع تدبرهم وتماديهم في العلوم الرنمية والاستدلالات الدقيقة لرغابتهم اداب
 الشريعة ومواظبتهم لمخلوع البتة كما هو المعهود من طريقة النبي في هذه المواقف لقلوبهم
 تلك البصرة حيث حصلت تزداد بالاعمال الصالحة كما ورد في الاخبار المستفيضه كقوله علم
 والعمل متواردان كما شبر اليه وكيف كان فانف مراتب الايمان واقرها الى الكفر عند المبالاة
 بالمعاصى وترك الفرائض وارتكاب الكبائر الموجبة للفسق جدا لا يبلغ مبلغ المخالفة الكلية في
 اصول الاسلام التي يبت عليها ولا ناشاعن الاستغناء المنافي للعقيدة القلبية بل لغبة الهوى
 والكون الى الدنيا واتباع الشهوات مثله مؤمن فاسق اذا لم يفسد عقايدها الايمانية و
 ولا يتهللا ببيت النبوة ولا يجلد في النار وعاقبته الى الجنة بعد استنفاء ما يستحق من العقوبة
 بل في بعض الاخبار البشارة لو الى اهل البيت الج بالجنة وان كان غافا لو اليه وشاربا للخمر
 مرتكبيا الكبائر الذنوب منع تنبيهه فاسقا بل سقى فله فاسقا ونفسه طيبة بشرط رؤوخ
 الولاية في قلبه بحيث لا يزول وان قطعت اعضائه وبشر اليه قوله نعم امن كان مؤمنا كمن كان
 فاسقا لا يمتنون حيث جعل الفاسق مقابل المؤمن والغالبان التوقل في المعاصى وعدم

المبالاة عن الكبار وترك الفرائض والاستمرار على اتباع الهوى والاعتناء بمكابد الشيطان
 من غير توطين القهوه للتوبة يخرج العاقبة الى حصول عسى القلب استبداء الظلمة عليه لظفا
 فورا الايمان بل الى الوصول الى هذا الطبع والربن ولو في خاتمة العمر اعادنا الله فرسوخ الخاتمة و
 مفاسد النفس الامارة واتحاد المعصية والمخرج عن الطاعة تبصير كما ان متابعة الهوى
 واتباع النفس الامارة والشيطان في الاستمرار على المعاصي والمخرج عن طاعة الله بنحو درجة
 فدرجة الى ضعف الايمان ثم يفسد الظلمة تمام القلب الى ان يناسب الايمان كذا الايمان يتصلح
 ويشتد المعرفة ويتكامل بالعلم والتقوى كما اشرفنا اليه فان له مراتب متعددة ودرجات مرتبة باعتبار
 كيفية شدة وضعفها وما يرى في كلماتهم من منع اختلاف مراتب ايمانهم في الزيادة والنقصان لانه
 الشدة الضعف في حديث عبد العزيز له عشر درجات بمنزلة السلم بعد منه مرقاه بعد
 مرقاه وقال مولانا الصادق عليه السلام الايمان حالات ودرجات وصفات منازل منه التسعة
 تمام ومنه ناقص البين نقصانه ومنه الزايج الزايد وجمانه وبالجملة يتضاعف حتى يهبط الى
 في جميع الجوارح والاعضاء فانما اابعة للقلب هو اميرها واليه اشار الصادق ع في روايته
 الزبيرى الايمان فرض مخصوص على الجوارح كلها فمنها قلبه هو امير بدنه وعيانه وادناه و
 لسانه وراسه ويداؤه ورجلاه وفضه وفي خبرين ذابنا لا بعد الوكيل مؤناته يكون
 لجميع امرنا متبعا من هذا الايمان اتباع امرنا الورع انتهى ثم يشتد الايمان ويتكامل حتى يبلغ
 مرتبة الشوق والرضا والعبادة والتذاد بالعبادات ويتجاوز عن مرتبة مجرد الانقياد و
 التسليم ويتجاوز عن العقل الى الروح وربما يمتحن لك بالايمان الاكبر بالاشارة في قوله
 سبحانه يا ايها الذين امنوا احبوا امرئنا المؤمنين بايمان اخر وكان الايمان بكل
 بالعقل كذا العلم بكل الايمان وهما سوارتان كل في رتبة اسمعيل بن خابر العلم مقرون بالعلم
 فمن علم علمك في اخرى الايمان لا يكون الا بالعلم العلم منه ولا يثبت الايمان الا بالعلم
 وتفصيل القول في كلماتنا في المعرفة الايمانية انها اربع درجات كما للتوحيد
 الاولى المعرفة التقليدية وهي الجزم الحاصل من تقليد الغير كما لاكثر من العوام المؤمنين

المتخلفين عن درجة الاستدلال وبشر اليه قوله سبحانه إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
 ثُمَّ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِتْنَةٌ فَإِنَّ أَرْبَابَهُمْ بِمَحْصُلِ الْإِنْفَاقِ فِي الْأَدَلَّةِ الْجَدِيدَةِ وَشِبْهَاتِهَا لَمْ يَنْظُرُوا
 وَالتَّكَلُّمُ فِيهَا حَيْثُ تَجَرَّعَ زَوَالُ الْأُطْهَانِ وَاخْتِلَاجُ الشُّكُوكِ وَبِهِ يَكْفُرُونَ كَمَا فِي ذِكْرِ الْأَيَّةِ
 فَالتَّحَدُّ بِرِئَاسَةِ الْمَنْعِ الْإِنْفَاقِ فِيهَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى فَرَسِ أَهْلِ الْحَاكِمَةِ وَالْمُعَالِجَةِ وَالْبَرَاهِينِ
 الْقَطْعِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَلَا يَوْجِبُ نَصْرُ الشُّكُوكِ لِمَتَابَعَةِ الْهَوَى وَالْعَفْلَةِ عَنِ الْحَقِّ وَالْإِعْرَاضِ عَنْ
 أَمْرِ الْأَخْرَجَةِ كَمَا اتَّفَقَ لِلْمُخْتَلِفِينَ مِنَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ وَصِيهِ
 خَلِيفَتِهِ عَمَّا قَالُوا بَعْدَ أَعْلَى عَقَابِهِمْ مِنْ كُفْرٍ بِأَهْلِيهِ وَأَجْلَهُ فَيُذَكِّرُ الْجَزْمَ كَمَا فِي سِدِّ الْأَيَّانِ وَتَحْرِ
 الْعَمَلِ وَتَبَيُّنًا بِالْعَمَلِ بِدَرْجَاتِ الثَّابِتَةِ الْمَعْرِفَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَهِيَ الْخَاصَّةُ مِنَ الْبَرَاهِينِ الْقَبْلِيَّةِ
 وَالْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْحَكِيمَةِ وَإِنْ كَانَتْ لَيْدَةً عَنْ إِثَارَةِ الْقَلْبِ وَهِيَ الْأَيَّانُ بِالْعَيْبِ حِثَّانَهُ
 تَسَدِّقُ مِنْ دَرَجَاتِ حُجَابِ تَجَرُّدٍ عَنْ ضَيَاءٍ وَصَفَاءِ الثَّابِتَةِ الْمَعْرِفَةِ الْقَلْبِيَّةِ الْمُقَرَّنَةِ
 بِصِبْغَةِ نُورِيَّةٍ وَجَبَّتْ رُوحَانِيَّةً وَخَالَةً شَوْقِيَّةً وَهِيَ إِذَا كَانَتْ الثَّابِتَةِ الْقَلْبِ بِشَرْحِ الْقَلْبِ
 وَالْبَلَاغَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذْ ذُكِّرُوا بِاللَّهِ وَحَلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّكْتُمْ عَلَيْهِمْ
 آيَاتَهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا إِلَى قَوْلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا فَالْهَدَايَةُ فِي السَّابِقِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ
 هُنَا بِنُورِ الْقَلْبِ أَلَّا يَجْعَلُ الْمَعْرِفَةَ الشَّهَوِيَّةَ وَهِيَ التَّصَدِّقُ بِالْخَاصِلِ مِنْ شَهْوَى الْهَيْمَانَةِ
 الْأَلْهِيَّةِ وَالْأَشْرَاقَاتِ الصَّمَدَانِيَّةِ وَالْإِسْتِغْنَاءُ فِي تَحَارُّ الْأَنْوَارِ الْحَقِيقِيَّةِ بِحَيْثُ يَنْجَلِي عَنْ
 دُرِّكَ انْتَبَهَ وَنَفْسُهُ يَسِيرُ إِلَى هَذَا الْمَقَامِ كُلُّهُ لَا مَبْرَءَ لِلْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمْ فِي حَدِيثٍ كَمَلٍ بِزِيَادَةِ
 بَعْدَ سُؤَالِهِ عَنِ الْحَقِيقَةِ قَالَ وَهُوَ كَسْفُ مَخَاتِلِ الْبَلَدِ مِنْ غَيْرِ إِثَارَةِ إِشَارَةِ الْقَدَمِ اسْتِشْعَارًا
 غَيْرَ حَتَّى تَبْهَ نَفْسُهُ الْإِتْقَانِ إِلَى أَنَّهُ هُوَ وَكَرْبَانِ الْخَفِيِّ وَلَا الْبَيِّنَاتِ الْبَيِّنَاتِ وَلَا يَفِي
 نَفْيِ لِمَنَافَاتِ ذَلِكَ كُلِّهِ لِلْإِسْتِغْنَاءِ التَّامِ كُلِّهِمْ عَلَيْهِمْ فَإِنْ وَبِقِ مَجْدُوكَ ذُو الْحَلَالِ
 وَالْأَكْرَامِ نَدِيمِ الْمُحِبِّينَ وَمَا لَمْ يَسْمَعْ مِنْكُمْ أَنْ أَرَدْتُ وَمَا لَا وَدَّ الْخَيْرِ مِنْ
 أَرَادَنْ يَنْظُرَ إِلَى مَيْتَةٍ يَنْظُرُ إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ
 وَلِثَلْ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ وَلَعَلَّهُ يَسِيرُ إِلَى تِلْكَ الْمَرَاتِبِ الْأَرْبَعَةِ قَوْلُهُ تَعَالَى لَنْبَسَ عَلَى اللَّهِ

قَوْلُهُ بَعْدَ سُؤَالِهِ عَنِ الْخَفِيِّ
 صَحَابَةُ الْمَوْجُودِ وَالْمَوْجُودِ
 قَوْلُهُ مِنْ غَيْرِهِ

أَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُمُوعٌ فِيهَا طَعِيمٌ إِذَا مَا اتَّقَوْا أَوْ أَمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَعَمِلُوا
 الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُجِبُ الْمُحْسِنِينَ وَجَعَلُوا الْإِنْسَانَ الَّذِي هُوَ الْمُرْتَبَةُ الْأَخِيرَةُ
 سَبِيحَتَهُ الَّذِي فِي الْخَيْرِ الْقُدُسِيِّ بِهِ يَقْرَبُ الْعَبْدُ حَتَّى كَانَ عِنْدَ النَّاطِقَةِ وَازْدَنَ السَّامِعَةِ وَبَدَأَ
 الْبَاسِطَةَ إِلَى الْخَوَالِدِ وَهَذَا اسْرِدُ وَخَالَاتِ بَشَدُهُمَا الْمُقْرَبُونَ بِالْهَلَاةِ الْكَلَامِ لِأَبْسَعِ الْمَقَامِ
 وَفِي الْحَدِيثِ الْقُدُسِيِّ لِأَبْسَعِي أَرْضِي لَأَسْمَانِي وَلَكِنْ لِيَعْنِي قَلْبُ عَبْدٍ مُؤْمِنٍ وَهُوَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي
 اسْتَمَعَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ تَبَصَّرَ فِيهِ وَمُقَابِلُ الْإِيمَانِ الْكَفَرُ وَهُوَ ابْتِهَاجُ عَلَى أَقْسَامِ أَرْبَعَةٍ
 ١٨٨ قُلْ كَفَرْنَا بِحُجُودِ وَهُوَ نِكَارُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَلْبًا وَلِسَانًا وَيَشْتَدُّ عَذَابُهُ عَلَى قَدَرِ
 مَرَاتِبِ الْحُجُودِ وَسَبَبُهُ غَالِبُ الْأَسْتِكْبَارِ وَتَقْلِيدُ الْأَسْلَافِ وَالْإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ
 الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَا تُنْذِرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ
 وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ١٨٩ الثَّانِي كُفْرُ النِّفَاقِ وَهُوَ تَصَدِيقُ النَّبِيِّ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الظَّاهِرِ الْعَصَةِ مَالَهُ وَدَمُهُ أَوْ لِسَانُ الْإِعْرَاضِ الدِّينِيَّةِ وَالْإِنكَارُ فِي الْقُلُوبِ
 بَعْدَ الْأَعْتِقَادِ كَانَتْ الْمُنَافِقِينَ الْمُهَاجِرِينَ وَأَصْرُهُمْ وَهُمْ أَشَدُّ الْكُفَّارِ عَذَابًا وَالْإِنْفَاقُ
 بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُجَادِعُونَ اللَّهَ
 وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُجِدُغُونَ إِلَّا أُنفُسَهُمْ فَمَا تُبَعِّرُونَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا
 وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ عَمَّا كَانُوا يَكْذِبُونَ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْعَذَابَ الَّذِي أَعَدَّهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُمْ
 لَكِنَّهُمْ فَرِغُوا مِنْ خِلَافِ السُّنَنِ لِقُلُوبِهِمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَشَدَّ عَذَابًا مِنَ الْحُجُودِ وَالْمُنَافِقُونَ فِي
 الْأَدْنَى الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ ١٩٠ الثَّالِثُ كُفْرُ الْيَهُودِ وَهُوَ الْأَعْتِقَادُ قَلْبًا لِظُهُورِ الْحَقِّ وَالْحَقِّ
 لِسَانًا لِحُجُودِ الْبَعْضِ أَوْ تَبَعِثِهِ فِي تَقْلِيدِ سُلُوفٍ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَهْوَاءِ الْفَاسِدَةِ وَالْأَعْرَافِ
 الْبُطْطَابَةِ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ جَعَلَهُ مُتَمَيِّزًا كُفْرَ الْحُجُودِ وَالْإِشَارَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الَّذِينَ
 آمَنُوا هُمْ الْكُتَابُ يَعْرِفُونَ كَمَا يَعْرِفُونَ أَنْبَاءَهُمْ وَإِنْ فَرَّغُوا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ مِنْهُمْ لَعَلَّهُمْ
 يَقُولُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُسَاعِرُوهَا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَهُ اللَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ
 الَّذِينَ يَكْفُرُونَ مَا آتَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ إِنَّ لَئِلَ

بِأَعْيُنِهِمْ وَلَيُنَظَّرُنَّ الرَّابِعُ كُفْرُ الْجَاهِلِيَّةِ وَهُوَ الْكُفْرُ بِالْإِيمَانِ وَانْكَارُ الْوَلَايَةِ عَنْ قَلْبِهِ
 لِثَانَةِ نَادَاوَتُهُ بِالْأَجْمَلِ مُعْتَدِيَةً بِسَائِرِ ذَلِكَ أَنْ تَارَكَ الْوَلَايَةَ الْغَيْرَ لِمُعْتَدٍ بِالْإِيمَانِ
 الْحَقِّهَ قَتْلَانِ أَحَدُهُمَا مِنْ رَأْيِ مَعْرِفَةٍ فَانْكَرَ أَحَدَ الْإِمَامَةِ أَوْ كَلَّمَهُمْ وَنَجَّحَ فِيهِمْ أَوْ قَدَّمَ عَلَيْهِمْ
 مِنْ أَمْرِ اللَّهِ وَفَضَّلَ غَيْرَهُمْ مِنَ النَّاسِ عَلَيْهِمْ وَسَمِعَ الشَّيْءَ عَلَيْهِمْ شَفَاعًا أَوْ تَوَاتُرًا وَمِنْ ذَلِكَ أَنْ يَقْبَلَ
 سَبْعًا إِذَا شَدَّ ذَلِكَ بَعْدَ ذَلِكَ أَحَدُهُمْ أَوْ لِحْجَهُمْ مِنْ أَجْلِ جَهَنَّمَ لَمْ وَنَاعَتَهُمْ لَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ طَعْنًا
 وَعَلَى خِلَافِ اعْتِقَادِهِمْ بِحَقِّهِمْ فَقَدْ كَفَرَ بِكُفْرِ الْجَاهِلِيَّةِ وَهُوَ خِلَافُ اللَّهِ كَاثِرٌ وَخِلَافُ الْإِسْلَامِ
 الْكَفَارَةُ غَيْرَ تَنَفُّي الدِّينِ إِذَا تَلَقَّى الشَّهَادَتَيْنِ وَأَقَامَ دَعَايُ الْإِسْلَامِ بِحُجَّتِهِ عَلَى أَحْكَامِ الْمُسْلِمِينَ
 مِنْ عَصِيَّةٍ وَصَرَّحَ بِمَا لَمْ يَخْرُجْ عَلَى الْإِمَامِ وَمَنْضِيهِ الْعِزَّادَةُ فِي ثَابِتِهِمَا لَمْ يَتَّقِ
 الْإِيمَانِ وَلَمْ يَطْلُ وَكَانَ ذَلِكَ عَنْ مَعْرِفَةٍ وَقَدْ فَلَا يَكْفُرُ بِذَلِكَ بَلْ وَلَا يَحْكُمُ بِكَرْمٍ مِنْ أَهْلِ النَّارِ
 فِيهِ الْإِخْتَارُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ سَهْلًا الدِّينِ فِي رَوْعَةِ الْكَافِرِ عَنْ زَوَارَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ النَّاسَ
 صَنَعُوا مَا صَنَعُوا إِذَا بَاعُوا أَوَّلَ الْبُكْرِ لَمْ يَمْنَعِ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَنْ يَبَايَعُوا لِنَفْسِهِ الْأَنْظَرُ لِلنَّاسِ
 وَتَخَوُّفًا عَلَيْهِمْ أَنْ يَرْتَدُّوا عَنِ الْإِسْلَامِ فَيَعْبُدُوا الْأَوْثَانَ وَلَا يَشْهَدُوا أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا
 رَسُولُ اللَّهِ وَكَانَ الْأَخْبَارُ أَنْ يَقْرَهُمْ عَلَى مَا صَنَعُوا مِنْ أَنْ يَرْتَدُّوا عَنْ جَمِيعِ الْإِسْلَامِ وَأَنَّهُمْ أَهْلُ
 الدِّينِ رَكِبُوا مَا رَكِبُوا فَمَا بَصُحَ ذَلِكَ دَخَلَ مَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ عَلَى غَيْرِ عِلْمٍ وَعِزَّادَةُ لَا يَكْفُرُ بِهَا
 فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَكْفُرُ وَلَا يَحْجَرُ عَنِ الْإِسْلَامِ وَلَدَلَّكُمْ عَلَى عِلَّتِهِ أَمْرٌ وَبَابٌ مَكْرَاهٍ لَكُمْ بِجَدِّ عَوَانَا وَ
 نَفْسِهِ الْبَقِيَّةُ حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ رَأْيَ عَنْ ضَرْبٍ لِكُنَايَةِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الْإِسْلَامَ
 الْوَاحِدِينَ الْمُقَرَّبِينَ بِقُوَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمُذْنِبِينَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَلَيْسَ
 لَهُمْ إِمَامٌ وَلَا يَمُوتُونَ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَمُوتُوا أَمَّا مَوْلَاؤُهُمْ فِي حَقِّهِمْ مَنْ كَانَ لَهُمْ أَسَاحُجٌ وَلَمْ يَظْهَرْ مِنْهُ
 عِدَاوَةٌ فَإِنَّهُ يَخْلُصُ لَهُمْ حَتَّى يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ تَعَالَى بِالْغَيْبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمُ الرُّوحُ فِي
 حُفَرٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهُ لِحَاسِيَةً حَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ فَمَا تَأْتِي الْجَنَّةَ وَمَا إِلَى النَّارِ
 فَهَؤُلَاءِ مِنَ الْوَقُوفِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ قَالُوا لَكِنْ يَفْعَلُ بِالْمُسْتَضْعَفِينَ وَالْيَتَامَى وَالْأَطْفَالَ وَأَوْلَادَ
 الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ الْحَدِيثَ يُعْجِبُ عَلَيْهِمْ الْفَخْصُ عَنْ تَأْمَنِهِمْ مَعَ احْتِمَالِهِ وَهَذَا كَ

ثم خامس بقية كفر الاستحفاف هو كفر من صدق اليقين قلباً ولساناً الا انه لا يسم احكامه ولا
 يلزم شرابعه كالأوبعض من غير مبالاة استحقاقاً لما لشد العصى عدم اليقين في الدين وعدم تأثر
 قلبه بالإيمان لا لسوء فهمه واستبداده برأيه او لركونه الى فليدا وعصبته او غلبته هو او اهان
 في مفادى الغفلة والردى فيترك الصلوة استخفافاً لما لشد الاستحلال الاول لا لشغل ديني بغيره
 عنها الآية حب الدنيا واله الاشارة بقوله ثم يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله
 الا الحق حيث قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ولا تصدقوا ان الله لا يحب المتكبرين وصدقك
 قول نبينا ثم اتخذوا الناموس واجمالا فاسلوا فاموا بغير علم فضلوا واضلوا وقول امير المؤمنين
 حيث سئل ما بال الزمان لا تنهيه كائناً وتترك الصلوة قد تنهيه كائناً وما اتجه في ذلك فقال ذلك
 لا باقى المرة الا وهو مستلذ لا تباينة اياها فاصد اليها وكل من ترك الصلوة قاصداً لما طلبه يكون
 قصداً بتركها اللذة فاذا نضبت اللذة وقع الاستحفاف فاذا وقع الاستحفاف وقع الكفر والكفرية
 المعنى امون من الاقسام الثابتة ويجرى عليها احكام المسلمين من عصمة المال وحرمة الدم ونحوها
 ولا يحكم بغياستهم من انصفهم بخلاف المستحل التارك الصلوة وسبب هذا الكفر ضعف الإيمان حد
 شبه الكفر بحيث يترهل بشبهة ضعيفة يتهاون لشد الركوز الى الشهوات النفس وهوى متبع حيث
 الدنيا فيخرج ادخال ما ليس من الدين في الدين وتغيير بعض الشرائع باستحسان في نظر القاصد او
 تقليد متبع وترك بعض الفرائض ولو ترك وغافل عن الاسلام فهو داخل في كفر الثاني لعدم انفكاك
 مطلق الإيمان عن اركان فترها جملة بشبهة بعد تصديق النبي صلى الله عليه واله فالتفرق بينه
 بين فساق المؤمنين انهم يرتكبون المعاصي بشمق النفس وغلبة الهوى وميل الدنيا اكثر من
 الدين وهذا يرتكبه لضعف اعتقاده وإيمانه ولو ببعض شرابع المتواترة عنه ترجيحاً بفهم الردى
 للتعبد عما سته صاحب الشريعة ولو تاديباً لما هو اتقوا فمهم وفرض ذلك كفر بليل حيث لم يستكبر عن
 التجرود احتجاجاً في مقابل امرهم بانه خير من آدم فكيف يجادلون دونه فلعنه الله وقال وكان
 من الكافرين **هذا** بقر مضاعف الإيمان المودع للخلال والحلاكة كما اشترى القنبر
 بعض الشرائع وتشرع بعض العبادات والادراك لا على استحسان الخلق او غتر من اضلال البعد عن

فحبسون انهم يحسون صنعاً فحق نشر الى ما ينبغي اتباع سبب التخصيل الايمان في مراتبه
الاربعة المتقدمة اما الايمان القلبى فيلزم منه الوقوف الى الجمع عليه وباب العقول القوية
من الادباء والحكام والاعتقاد فلا ينعق مع كل ناعق ولا يجعل نفسه شريفة لكل ناطق ولا يغير نظره
بعض خوارق العادات فمن يخالف طريقه الجمع عليه فيلقون في الضلالة فحسب لا يشعر ونكم ضد
القاصرون بذلك ضللاً لا يعبدوا خسراناً مبدئياً واما الايمان النظري فالتثبت والاستئناس
فيه الى الادلة القطعية العلية لمن هو اهله بحيث لا ينزل من سبق مشجعة او تثبك مشكك
واما القسمان الاخران فالطريق الموصول اليهما بعد حصول احد القسمين الاولين الواظنين للحق
والعبادات الشرعية والاعمال الصالحة لوجه الله ولو باجبار النفس عليها ولا يظهريه آثار
فضل الله حتى يجذبه الطمع فيما عند الله والوغبة فيما عند الله والخوف من مقامه والوغبة في قوته
وعبدته وهي توجب خلوص القلب والتسود حضور القلب عند الله وهو يوجب الشوق والاستداذ بالحق
واجتناب المعاصي حتى يتوحد جميع الاعضاء واستعمالها فيما يطلب عنها وبه في هذا الايمان
الاكبر يحصل في القلب نور يبعث على قوة العمل وكلما عمل قويت الشبهة وصفاء العقيدة وكلما قوت
ذلك قوى العمل والعلم متوارثان فاذا وافي ذلك فتح الله مسامحة قلبه فادرك الحكمة وعرف العبرة
وخلصت الشبهة وحصلت المحبة وحضر القلب صنع القصد في الخيرات وشوق النفس الى الكلمات العلية
وتخلفت باخلاق روحانية وتعلق روحه بالملاء الاعلى وهو مفاد قوله تعالى يتقرب العبد الى
بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعاً الذي يسمع به الى تعالى ليجتهد ان سئل اعطيت من
الاسباب القوية المقربة الذكر في المخلوقات لاعتبار الايات فقد رد فكر ساقه من عبادة سائر كل
من رجع الخجاب بين الرب العبد الى ان يتجلى انوار شمس الحقيقة على رات القلب المعنوي والروح المكنون
وظهر فيه الصفات الازلية التي يستعد بها اللطيفة الانسانية وتلك المحبة الكثيرة وهي تبعوا النفس
خجائب كل في الخرد واكثرها في عالم النفس قيمان احدهما ما هو بمنزلة الصدق على المراتب المانع من
انعكاس النور فيها وهو الملكات الذميمة والصفات الرذيلة والظلمات المحبوبة شل الشهوة والغضب
والحرص والحسد المحقد والبخل والكبر والرياء ومثالهاتها فبكد النفس وبسودها وبسقطها في

وركات الطهارة النفس كان سعيها وتدبيرها في تحصيل ما لا يلزمها وتجنبها ما
 ما هو بمنزلة الخرافة المأثورة عن مقابلة البصر فلا ينعكس عليها التوراييم وهو الصفة عن الحق وترك التوجه
 عن شرط حضوره وارتفاع الحجاب عن المانعين عن ظهور نور الله وفضله إنما هو بالاعمال الصالحة و
 الطاعات الشرعية على ما سنه الشارع المقدس وبينه صاحب الشريعة وهو العالم بمصالح الاعمال
 وخواتمها وتدبير سياسته النفس لا يصل اليه عقولنا فإلّا بالاشريعة مستحكمة لبنائها على ما
 وشرائطها ارشادنا الله والرسول الأبرار والأئمة الراشدين صلوات الله عليهم فإلّا الوصول إلى درجات
 الكمال والعرفان والخاصة بركات الثبران إنما هو باستعمال تلك الشرايع الدينية والمواظبة
 عليها وترك مبدعات الدنيا والاضلال المتخلفين عن تقليد أهل العصمة تنبيهكم كثيراً
 تشبه جعل النظر البدعي بالنسبة والعكس في العبادات والطاعات وإدراك السلوك لأهل الزيادة
 وتحقيق الحال فيها هو مناط التمييز بينهما أن المطلب الذي يفتان بعبادة وهو المطلب بنفسه ذاته شيئاً
 كاللحج والصلوة والصوم وتوصل وهو ما لم يقصده الشارع لذاته ولا غرض بل كان المقصود منه مجرد
 الوصول إلى التبعيد مثل طي المسافة للحج والنوم أو لاليل مثلاً الحصول التيقظ لصلوة الليل ونحو
 ذلك سواء كان المقصود منه التوصل إلى عبادة مطلوبة أو صفة حسنة كالخوض في المغاركة لتحصيل
 الشجاعة وتحمل الاعمال المستحقة لأهل الشدة المباحة لذوي الشون لرفع الكبر ونحو ذلك
 والتبعيد عنهم فتان بعبادة وهو ما كان المطلوب شخصياً أي على هيئة معينة وقد تعلموا
 وقت شخص كالأمثلة المذكورة وتجب في وهو ما كان متعلق الطلب المهمة دون الخصوصيات
 النوعية كطلاق الذكر والمناجات والصدقات وكان يقينه فيما لم يقينه الشارع من الشخصات
 النوعية والفردية أو المقارنات الخارجية باعتبار المكلف كعبين وقت مطلق الذكر وجنود
 الصدقة وقد رها ونحو ذلك فلهذا أقسام ثلاثة أما التبعيد المحض فتشريع المكلف عبادة
 مستقلة أو على هيئة خاصة أو كيفية مخصوصة غير ماعتبة في الشارع بدعة كشرع صلوة
 خمس ركعات وثلاثة غير صلوة الغريب نحو ذلك لكونه خلاف ما سنه الشارع أو تشريع نفس
 المهمة كالتقلع عن الحنين بنص في تشريع الحج في بيتا وفي الصغار أما التبعيد التمييزي فغير

في حق
 من يتبع

نفس الحقيقة التي في ضمن الشخصيات التجبرية فهو باق بعدته وأما اعتبار خصوصية غير ما تؤثر فيه
فلا بد منه ولو توصفها على النفس كالتمهيد على المداورة على مقدار خاص من الذكر في اليوم البلية
ومنه لا ينشأ من الحقيقة في كل يوم أو العبادة في مكان مخصوص اشكال ذلك فاعتبار تلك
الاعتبارات والمقارنات مما لم يخالف الشرع ليس بدقة وان لم يكن راجحة على الإطلاق بل الصحة
باعتبار شخصه للقائل بما عدم كونهما القليماسته الشارع وتجزئتها انهم لا يتخذان شرا
في توصفها على النفس على الدوام والتم يكن بحيث يؤهم في الانتظار كونه متعبدا بها في الشرع و
مطلوبه دينية على الاخلاق الظهور كونه على خلاف تشريع الشارع فلا يجوز له ان يغيره على وجه القدر
وأما التوسل لعدم تعلق الطلب الموصول بالطلب الذي لا يعدم فرض شرعي فيه بل هو مجرد الوصول اليه
فاختار الطريق باني حكمة حصل منه كمن عمدا لم يربطه فتم تعيين الطريق على صورة الشرعية الثبوتية
والمطلوبية الذاتية سيما اذا كان اقل الزاوية وانه لا يتصور في طريق التوليد الصحة والفساد ان
منها له مفضل اذ كاره فرض خصوصية الذكر لمقدارها في اليوم والبلية او الاربعينات على اذ كروا
من شرطها كالذكر لحق القلب فان حكمت يرجع الى عموم من بابها الثواب فان كان الخبر عنه من العلماء
المشترعين او الصالحين المتبعين ارسالا الى اهل العصمة او خبر من طريق الخاصة ولو كان ضعيفا لا
يزيد بل لمن بلغه الثواب لمحق الخبر اخبار الله الشريعة عن التجربة الصادقة اذ لم يكن منافيا للادراك
الشرعية من العوالم الكتابية او الاخبار المعبرة والقواعد الفقهية والتم يكن كل بيان كان ماثبا
بصورة عبارة اصلية لم يكن مرفوعة بطريق الخاصة عن التجربة او مشتملا من اصحابنا الامامية بحيث
يصدق عليه بلوغ الثواب كان مخالفا للقواعد الشرعية والظواهر المعبرة او توصيلا الى العلم
وجهد التوصل بخصوصه الى مطلوب شرعي مؤسسا بصورة القانون الكلي والدستور العام سيما
في انظار العوالم النخبين عن مداخل الفحص بحيث يصدق عليه دخول ما ليس من الدين في الدين فهو
زخرف القول وصنعوا اقترافا ولو شاورك ما فعلوه ولكنهم تركوه فلهذا هم وما يقترون وهو
طريق مظلم كالبلبل الداسر وهو سبيل الفجار وطريق النار فاجتنبوه لعلكم تفلحون ومن ذلك ما ذكره
لسلول طريق الآخرة والوصول الى مداخل القرية الله تعالى ان كيفية محاسنهم وملا بسهم ومطاميرهم

